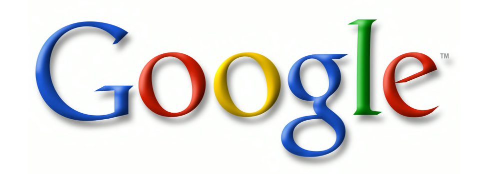








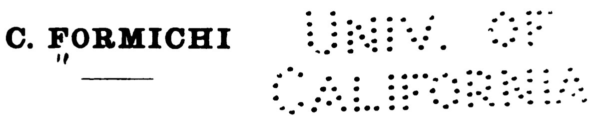
C. FORMICHI

SALVS POPVLI



SALVS POPVLI

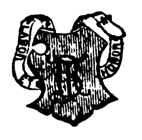
C. FORMICHI



SALVS POPVLI

SAGGIO DI SCIENZA POLITICA

Alle Freiheitsapostel, sie waren mir immer zuwider;
Willkür suchte doch nur jeder am Ende für sich.
Willst du viele befrein, so wag'es, vielen zu dienen.
Wie gefährlich das sei, willst du es wissen? Versuch's!
(GÖTHE'S, *Epigramme*, N° 51).



TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
MILANO - ROMA

1908

Torino — Tipografia Vincenzo Bona (10711).

AD

ALESSANDRO D'ANCONA

DEDICO

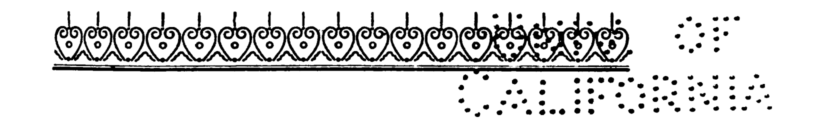
QUESTE PAGINE

IN SEGNO

DI STIMA, DI DEVOZIONE, D'AFFETTO.



INDICE



INTRODUZIONE

I. **Le scienze morali e politiche ragguagliate con le scienze matematiche e naturali: in queste c'è accordo tra i dotti, in quelle dissidio.** — Il difetto che aduggia le scienze morali e politiche e sembra metterle in una condizione d'inferiorità rispetto alle scienze matematiche e naturali, è la discrepanza nelle opinioni di questo e quel maestro, di questa e quella scuola. Non pure chi fa la storia dei sistemi metafisici, ma chiunque prenda in esame i vecchi e i nuovi trattati di Morale e di Politica, è costretto spesso a dire: " *tot sententiae quot capita* ". Chi dice bianco e chi dice nero, il supremo saggio di oggi diventa domani per molti un ignorante e pericoloso sofista, domina insomma sovrana l'anarchia delle idee e l'accordo, essenziale caratteristica della scienza, ossia della verità acquistata con l'osservazione, l'esperimento e il retto e logico ragionare, pare fatalmente destinato ad esulare

da questo campo di indagini che pur tanto hanno appassionato ed appassionano menti elette, spiriti desti, intelligenze atte a scoprire il vero osservando, sperimentando e ragionando.

E se altri voglia indagare la cagione di tale disaccordo non potrà certo ravvisarla nella materia, ossia nella natura dei fatti che studia il moralista o il politico. Tra i fenomeni che costoro osservano e quelli che formano oggetto della indagine del fisico o del chimico, sostanziale differenza non c'è. Fatti sono questi e fatti quelli. Nè si può dire che i metodi che applicano i naturalisti non possano, *mutatis mutandis*, applicarsi dai moralisti e dai politici. Segnatamente per quanto concerne la scienza politica, l'osservazione ha nella storia un larghissimo campo in cui spaziare, l'esperimento può praticarsi se certe condizioni sono favorevoli, e non si sa vedere perchè la logica non possa e non debba adoperarsi scrupolosamente sempre. Ed appunto perchè materia e metodi sono identici nelle scienze esatte e in quelle morali e politiche, queste ultime continuano ad essere chiamate scienze e s'insegnano nei pubblici atenei accanto a quelle, nè c'è ancora nè mai ci sarà chi si sia arrogato o si arrogherà di bandirle, come è accaduto per la Metafisica, dalla nobile arena dove a gara vediamo i dotti cercare il vero e l'incremento del bene dell'umanità.

Ma se dunque sono scienze la Morale e la Politica, perchè mai i cultori di esse non sono d'accordo tra loro? Perchè imitano in questo i teologi

e i metafisici? Perchè non si mettono in fila coi loro naturali fratelli i matematici e i naturalisti e sfatano così la leggenda che questi ultimi soltanto sieno i sacerdoti dei veri indubitati?

II. Passi delle opere politiche di Hobbes nei quali si dimostra che il disaccordo tra i Politici dipende da passioni e interessi individuali. — Da più di duecento anni un grande ingegno inglese, Thomas Hobbes, aveva messo il dito sulla piaga e scoperto la magagna. Ma la verità non basta sia detta da un grande, chè non mancano mai gli interessati a coprirla e, potendo, a soffocarla. Essa è simile al fuoco sacro che deve essere continuamente alimentato e custodito, altrimenti si spegne e chissà quando una nuova scintilla verrà a raccenderlo!

Hobbes dunque scriveva nella dedicatoria a Guglielmo, conte di Newcastle, la quale precede il suo trattato " Human Nature or the Fundamental Elements of Policy ", queste memorabili parole:

" *Onorandissimo Signore,*

" Dalle due parti principali della Natura, cioè Ragione e Passione, sono proceduti due specie di saperi, il *matematico* e il *dommatico*: il primo è esente da controversie e da dispute, perchè consiste nel paragonare tra loro soltanto figure e movimenti; nelle quali cose, *la verità* e *l'interesse degli uomini,* non cozzano l'una con l'altro:

ma nel secondo genere di sapere nulla è indisputabile, perchè esso mette a confronto gli uomini tra loro e viene a toccare i loro diritti e i loro vantaggi; nelle quali cose, sempre che la ragione si schiera contro un uomo, questi si schiererà contro la ragione, E da ciò nasce, che coloro i quali hanno scritto intorno alla giustizia e alla politica in genere, contraddicono l'uno l'altro e sè medesimi „.

Questo concetto è ripetuto in tutti i tòni nelle varie opere politiche di Hobbes, e costituisce una verità che per quanto possa apparire sulle prime soltanto un'arguzia, ha in realtà un'importanza capitale per l'esistenza stessa della scienza politica. Questa infatti, se non è una buona volta sottratta alle passioni individuali, non potrà mai assurgere al grado e alla dignità di scienza esatta, grado e dignità che infallibilmente le competono ove sia strappata dalle mani degli ignoranti e degli ambiziosi ed affidata soltanto ai veramente dotti, onesti ed esperti.

Nè arguto soltanto è questo passo del Leviathan (1):

" L'ignoranza delle cause e della costituzione originaria del diritto, dell'equità, della legge e della giustizia, dispone gli uomini a far regola delle loro azioni il costume e l'esempio, sì da

(1) *The English Works of T. Hobbes of Malmesbury;* now first collected and edited by Sir W. Molesworth, Bart; vol. III, chap. XI, p. 91.



credere ingiusta l'azione che si è soliti punire e giusta quella che si possa dimostrare impunita ed approvata adducendo un esempio, o, un precedente, secondo il barbaro gergo dei giuristi, che soli adoperano questa falsa misura di giustizia. E in ciò gli uomini sono simili ai fanciulletti che non hanno altra norma di buona e mala creanza fuori della correzione che ricevono dai loro genitori e precettori; salvo che i fanciulli seguono sempre la stessa norma, gli uomini non già; perchè divenuti vecchi e caparbi, dal costume fanno appello alla ragione, e dalla ragione al costume, secondo torna loro conto; allontanandosi dal costume quando il far questo giovi al loro interesse e schierandosi contro la ragione quante volte la ragione stia contro di loro: e questa è la causa per cui la dottrina del giusto e dell'ingiusto è perpetuamente soggetta a dispute di penna e di spada: mentre lo stesso non accade nella scienza delle linee e delle figure; però che agli uomini, in tal materia, importa poco che cosa sia la verità, non venendo questa ad attraversare l'ambizione, il vantaggio o la libidine di chicchessia. Ed io non dubito che, se il dire: " i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti " fosse stata una proposizione contraria alle mene di dominio di alcuno o all'interesse di uomini già investiti di dominio, essa sarebbe stata se non discussa, tuttavia, soppressa per quanto l'interessato avrebbe avuto agio e potere, bruciando tutti i libri di geometria ".

Qui non si vuol fare dello spirito, nè dire un' arguzia; qui Hobbes coraggiosamente squaderna il cuore umano, rovescia con una fiera critica quante furono false costruzioni architettate in buona o in mala fede prima di lui dai sedicenti filosofi, getta le basi sulle quali incrollabile si ergerà la nuova scienza politica.

Per colpa, dunque. degli uomini, non della materia, la Politica non ha potuto progredire e rendersi benemerita rispetto all' umanità così come le scienze esatte.

" Qualunque vantaggio riceve ora la vita dell'uomo, vuoi dall' osservazione del cielo o dalla descrizione della terra, dalla misura del tempo o dalle più remote esperienze di navigazione: in una parola, tutto quello per cui l'età nostra differisce dalla rozza semplicità dei tempi passati, è interamente dovuto, confessiamolo pure, alla geometria. Se i moralisti avessero con altrettanta fortuna fornito il còmpito loro, non so che cosa all'industria umana sarebbe restato da aggiungere a complemento della felicità di cui può essere capace la vita umana. Però che se la natura delle azioni umane fosse conosciuta così distintamente come la natura della *quantità* nelle figure geometriche, il vigore dell' *avarizia* e dell'*ambizione*, che è alimentato dalle erronee opinioni del volgo intorno all'essenza del giusto e dell'ingiusto, scemerebbe e languirebbe immediatamente; e l' umanità godrebbe di una tal pace immortale che, all'infuori del bisogno di procacciarsi terra dove abitare, posto che il

globo diventasse troppo angusto per i suoi inquilini, altro pretesto di guerra nessuno potrebbe più accampare „ (1).

III. **Perchè la Politica diventi una scienza è mestieri sia studiata e professata da una classe ristretta di persone, così come accade in Inghilterra.** — Da queste parole già s' intravvede che il metodo applicato da Hobbes nello studio dei fatti politici, è quello della geometria, nella quale da principii umilissimi ed ovvii, evidenti alla mente meno capace, si procede innanzi adagio adagio e col ragionamento più scrupoloso. In altri termini, s'impongono innanzi tutto i nomi alle cose, vale a dire si stabiliscono le definizioni e da queste s' inferisce la verità delle prime proposizioni: e da due di queste prime proposizioni s' inferisce la terza e da due qualunque delle tre la quarta e via dicendo secondo il processo naturale della scienza.

Un tale programma basta da sè solo a sfollare il campo brulicante di profani e d'ignoranti. Come in qualunque altra scienza così pure in Politica occorre metodo, disciplina, assiduo e lungo studio. " L'arte di creare e conservare gli Stati consiste di regole certe, così come l'Aritmetica e la Geometria, e non soltanto di pra-

(1) Vol. II, *Epistle dedicatory to the Right Honourable William Earl of Devonshire*, pag. IV. Cfr. pure vol. IV, *Human Nature*, p. 71 sgg.



tica, come il giuoco del *tennis* „. Per delineare le dimensioni d'una fortezza si fa capo al geometra, e così pure in materia di Politica bisognerà chiedere il parere solo dei competenti, " a meno che si creda non esserci altrettanto bisogno di metodo nello studio della Politica quanto in quello della Geometria, ma basti soltanto il farla da meri spettatori; ciò che è falso, perchè dei due studii la Politica è il più arduo „ (1).

Più di duecento anni fa si enunziavano questi veri e presero profonde radici in Inghilterra, creandovi quegli uomini di Stato che condussero e conducono la patria al massimo grado della potenza, del benessere e dello splendore. Tutti sanno che in Inghilterra la Politica è una scienza che s' impara e si coltiva seriamente da pochi, che gli uomini di Stato non vi nascono come funghi, ma si seminano, si coltivano e si colgono quando sono maturi, che infine l'educazione, gli studii, il tempo che si richiedono, perchè altri diventi un matematico o un naturalista sono, *mutatis mutandis*, nè più, nè meno indispensabili a formare l'uomo di Stato.

Il metodo che Hobbes propugnava è, se ben si riflette, quello che vige ancora nella Politica inglese dei giorni nostri, ed i principii trovati e stabiliti razionalmente dal grande filosofo di Malmesbury sono stati tradotti in atto

(1) *Leviathan*, XX, p. 195 sgg.; XXX, p. 340.

e provati veri, inconcussi, come qualunque teorema di Fisica o di Chimica, da ripetuti esperimenti.

Ma altrove la Politica continua ad avere la stessa sorte delle strade pubbliche, " dove da tutti si va e si viene, e chi vi accorre per svagarsi e chi per litigare, talchè esse non avendo mai un tempo di semina, non producono mai una messe „ (1).

IV. **L'accordo tra le dottrine di Kâmandaki, Machiavelli ed Hobbes, s'invoca come prova che la Politica sia una scienza esatta, vera e propria.** — Che la Politica sia una scienza esatta, vera e propria, se soltanto essa venga strappata alla piazza e affidata nelle mani dei soli competenti, è un fatto che Hobbes dimostra con eccellenti ragioni e che la storia inglese degli ultimi secoli luminosamente conferma. Se non che io credo di potere in queste pagine offrire una dimostrazione anche più evidente della stabilità ed esattezza dei principii fondamentali sui quali poggia la scienza politica, introducendo uno studio comparativo tra le dottrine di tre grandi maestri: Machiavelli, Hobbes e Kâmandaki. Questi tre sommi genii, ciascuno per la sua via, e senza sapere l' uno dell' altro, sono venuti agli stessi risultati, hanno insegnato la stessa cosa con lo stesso entusiasmo e con quella convinzione ed

(1) Vol. II, *Epistle dedicatory*, p. V.

evidenza che sono proprie di chi dimostra il vero. Questo mirabile concento di tre cigni non varrà forse a coprire e a sopraffare l'assordante e discorde gracchio d' infiniti corvi? Dove sono i pochi, dove c'è disciplina, metodo e accordo, là risiede la verità. E accordo perfetto c' è, non meno che tra i matematici, tra i grandi maestri di politica. E se i matematici non hanno accanto a loro una turba infinita d'ignoranti che screditano la loro scienza, facendo credere che regni il dissidio là dove in realtà c' è armonia perfetta, gli è prima perchè, come dice Hobbes, le verità matematiche non urtano contro gl'interessi e le passioni dei singoli individui, ma anche perchè i fatti che studiano bisogna andarli a cercare, non sono costantemente sotto gli occhi di tutti, e gli uomini non sono poi così petulanti e sfacciati da voler parlare e giudicare di cose che assolutamente ignorano. I fenomeni politici invece sono di dominio universale, e l'uomo più ignorante sente parlare il demagogo nel comizio, legge il giornale, parla di politica col vicino, vede funzionare la macchina dello Stato ed immagazzina nella testa un gran numero di fatti che gli dànno l'illusione di sapere, capire e poter giudicare; mentre in realtà egli non sa niente di niente perchè i fatti appresi senza metodo e peggio ancora associati a falsi principii, creano l'errore che è cosa assai più abominevole ed incurabile dell'ignoranza, questa rappresentando la carta bianca sopra cui è lecito scrivere, quello la carta insudiciata di scarabocchi buona sol-

tanto ad essere cestinata. Interviene press'a poco alla Politica quello di cui a ragione si lamentano i medici. Tutti più o meno s' illudono di sapere un po' di medicina perchè hanno sofferto e curato sè stessi o veduto soffrire e curare altri, e se c'è un malato è una vera e propria gara tra i presenti nel pronunciare giudizi, nel suggerire rimedi, nel sciorinarle quanto più è possibile marchiane; e spesso i medici sono costretti a lottare contro pregiudizi radicati, inveterati e dannosissimi per impedire metodi di cura individuali e cervellotici e indurre i ribelli ed ignoranti pazienti a seguire i consigli e le prescrizioni della scienza. E forse perchè tutti credono d' intendersi di medicina, e perchè ci sono i semplicisti si dirà che non esiste la scienza della Medicina e che tra i cultori di questa non regni il più perfetto accordo sopra un larghissimo numero di principii fondamentali?

V. **Si dimostra che non solo Machiavelli ed Hobbes abbiano ignorato l'esistenza di Kâmandaki, ma che Hobbes non abbia voluto prendere notizia delle dottrine di Machiavelli.** — Dei tre maestri Kâmandaki è il più antico. Vedremo che egli probabilmente appartiene al sesto secolo dopo Cristo. È indiano ed ha scritto il *Nîtisâra* (l'essenza della Politica) in sanscrito ed in versi secondo il costume del suo paese dove ogni dottrina, anche la medicina e la matematica, è fatta ubbidire alle leggi della quantità e del ritmo.

Non occorre nemmeno dimostrare che Machia-

velli ed Hobbes abbiano ignorato non dico il nome ma perfino l'esistenza di Kâmandaki, anzi di un popolo indiano che avesse una grandiosa letteratura. Le concordanze quindi non potranno spiegarsi che in un modo solo: i fatti politici sono sostanzialmente gli stessi in tutti i tempi e in tutti i luoghi, ed ubbidiscono a leggi eterne che non possono sfuggire all'occhio di un osservatore imparziale e sereno, il quale applichi i metodi propri delle scienze esatte, cioè il ragionamento e l'esperienza.

Ma Hobbes non aveva egli letto il Machiavelli?

Hobbes nacque nel 1588 e morì il 1679; fu dunque posteriore di più di un secolo a Machiavelli che visse dal 1469 al 1527. Hobbes viaggiò in Italia e conobbe il Galilei che menziona onorevolmente nel secondo paragrafo dell' ottavo capitolo del *Tripos* (1), ma del Machiavelli non fa nemmeno una volta il nome (2). Perchè questo

(1) Vol. IV, parte I; *Human Nature*, p. 36.

(2) Per quello che a me consta la questione dei rapporti fra Hobbes e Machiavelli non è stata ancora in modo soddisfacente trattata. Non ne è cenno nemmeno nella magistrale e meritamente celebre opera del nostro PASQUALE VILLARI, *Niccolò Machiavelli, e i suoi tempi*. Nella " Rivista Filosofica " (Fasc. 1, genn.-febbr. 1905) si legge un interessante articolo di Raffaele Montuori, intitolato: " Il *Principe* di Machiavelli e la politica di Hobbes " (pp. 101–113); ma la conclusione alla quale giunge l'A., che cioè Hobbes nella imitazione sia rimasto di molto inferiore al suo grande maestro (p. 112), non mi pare proprio frutto di uno studio accurato e profondo dei due sommi ed originali scrittori.

silenzio? (1). Lesse o non lesse egli almeno il *Principe*? Credo che due ragioni spinsero Hobbes a non prendere notizia dell' opera del politico italiano: la fama di scrittore ateo ed immorale che accompagnava il nome del Machiavelli (2),

---

(1) Pensando che Bacone si dichiarò aperto fautore del Machiavelli (cfr. Villari, *op. cit.*, II* ediz., vol. II, p. 452) e lo cita nel suo *Essay* "Of Seditions and Troubles" (cfr. *The Moral and Historical Works of Lord Bacon* by Joseph Devey, London, George Bell & Sons, 1884, p. 39), non si potrebbe fare a meno di credere che anche Hobbes, amico e familiare del Cancelliere (cfr. Lord Macaulay's *Essays*, popular edition, London, Longmans, Green and Co. 1889, "Lord Bacon", p. 380), abbia dovuto leggere le opere ed apprezzare l'altissimo valore del suo grande predecessore. Ma considerando poi la enorme differenza che intercede tra il punto di vista hobbesiano e quello machiavellico, e tra i due metodi, lo storico, analitico, empirico proprio del Machiavelli e il logico, sintetico, filosofico proprio di Hobbes, ci si persuade agevolmente che questi si sia contentato di conoscere soltanto di nome il Machiavelli e le sue opere. Quanto alle assonanze che s'incontrano tra i pensieri dell'uno e quelli dell'altro, esse non potranno più costituire una singolarità inesplicabile dopo che avremo dimostrata la perfetta conformità di molti assiomi in Machiavelli e in Kâmandaki.

(2) Cfr. a questo proposito le erudite pagine (3-75) scritte da Oreste Tommasini sul Machiavellismo nel 1° volume della sua opera: *La Vita e gli Scritti di Niccolò Machiavelli*, della quale si aspetta con vivo desiderio la continuazione, e segnatamente le pagine 31-39 che hanno più particolare riguardo alle vicende della riputazione del Machiavelli in Inghilterra.

Molte utili notizie si possono pure attingere dall'opera di Mr. Lewis Einstein, *The Italian Renaissance in England*,

e il desiderio di non lasciarsi preoccupare nelle sue indagini da nessuna autorità, ma di procedere nei suoi giudizi con la sola scorta della più rigida logica.

La prima ragione si potrebbe desumere dal passo del *Leviathan*, XV, p. 132, dove è detto: " Alcuni che hanno riprovato la violazione della fede in tutti gli altri negozi umani, l'hanno poi permessa quando serva a procacciare un regno. E il pagano che credeva Saturno deposto da Giove, credeva nondimeno che lo stesso Giove fosse l'ultore d'ogni ingiustizia: press'a poco come suona una certa strana legge nei *Commentaries on Littleton* di Coke, nei quali questi così si esprime: " Se il legittimo erede della corona sia convinto di tradimento, la corona tuttavia passerà a lui e la prova del delitto *eo instante* diventerà nulla ": dai quali esempi altri sarà dispostissimo ad inferire: che quando l'erede legittimo di un regno ammazzerà quegli che ne è in possesso, ammettiamo sia questi pure il padre, tale azione si potrà chiamare ingiusta o con quale altro epiteto si voglia; ma non può esser mai contro ragione, perchè si vede che gli atti volontari degli uomini tendono al proprio vantaggio; e quelle azioni sono le più ragionevoli, le quali meglio conducono ai fini che si

---

New-York, 1902. Nel cap. VII, l'A. tratta magistralmente il tema della fortuna delle dottrine machiavelliche in Inghilterra.



proponongo. Questo ragionamento, per quanto specioso, è tuttavia falso „.

Qui si potrebbe scorgere un'allusione alla dottrina del Machiavelli che il fine giustifica i mezzi, sebbene a toglier forza alla congettura sta il dubbio che Hobbes ha potuto benissimo volersi riferire soltanto al Coke che nomina esplicitamente e ad altri scrittori inglesi professanti dottrine politiche immorali.

La seconda ragione che non fece cercare al filosofo di Malmesbury i volumi del Machiavelli e cioè il desiderio di stabilire i suoi principii e di procedere nelle sue illazioni indipendentemente da qualsiasi autorità, si desume da parecchi luoghi delle sue opere. Continuamente Hobbes insiste sulla necessità di attingere il sapere non già dai libri ma dalla meditazione (1). È fiero avversario di Aristotele e di tutti gli scrittori greci e romani di Politica come quelli i quali hanno dato all' Occidente un falso concetto della libertà e del diritto del popolo di sindacare gli atti del potere sovrano. " Niente fu mai comprato a così caro prezzo quanto da queste nazioni occidentali la conoscenza del greco e del latino „ (2). Famosa è la tirata contro le scuole che leggesi nel *Leviathan* (3). Per Hobbes, come per Bacone, tutto nella scienza è da rifare, bisogna mettersi in presenza dei fatti

(1) *Leviathan*, part I, chap. IV, p. 24.
(2) *Ibidem*, XXI, p. 203.
(3) Part IV, chap. XLVI, p. 666 e sgg.

come se questi non fossero stati studiati mai prima da altri, occorre romperla con la tradizione come quella che è banditrice di errori, di assurdità, di rettoricume vieto e di cattivo gusto. Dato un simile programma, poteva Hobbes cedere alla tentazione di leggere le opere del Machiavelli? Ma che egli infatti non le abbia lette e in buona fede creda d'essere stato il primo a dare alla Politica una base razionale e scientifica, appare dal seguente passo del *Leviathan* (1): " L'arte di creare e conservare gli Stati consiste di regole certe, così come l'Aritmetica e la Geometria; e non di pratica soltanto, come il giuoco del *tennis*: le quali regole nè i poveri hanno agio nè quelli che avrebbero avuto agio, hanno mai avuto, fino al giorno d'oggi, la curiosità o il metodo di scoprire ".

VI. **Si definisce Machiavelli come lo storico, Hobbes come il filosofo, Kâmandaki come l' artista della Politica.** — Resta quindi luminosamente dimostrato che le concordanze tra le dottrine dei tre grandi politici essendo, per così dire, casuali, provano che una sola, come nelle scienze esatte, così anche nella Politica, è la verità. Se non che a questa i tre grandi pervengono per vie diverse: Machiavelli si vale della Storia, Hobbes della Logica e Kâmandaki dell'Arte. Machiavelli è quindi lo storico, Hobbes il filosofo, Kâman-

(1) Chap. XX, pp. 195-196.

daki l'artista della Politica; ma l'accordo fra i tre è mirabile, come c' industrieremo di dimostrare nelle pagine che seguono. E poichè l'esperienza precede la ragione ed ultima vien l'arte, sarà pregio dell'opera esporre prima le dottrine del Segretario fiorentino fondate sull'esperienza, poi quelle del filosofo di Malmesbury dedotte dalla logica più rigorosa, e finalmente gli apoftegmi del grande scolaro di Câ*n*akya resi immortali dal magistero dell'arte.



CAPITOLO I.

Machiavelli.

I. **Il metodo di Machiavelli nello studio dei fatti politici.** — Secondo Machiavelli, la maestra della vita è la storia. Nel culto dell'antichità si racchiude tutta la sapienza; e non bisogna soltanto comperare a gran prezzo un frammento d'antica statua, non basta che le leggi civili non sieno altro che sentenze date dagli antichi giureconsulti, non deve essere solo la medicina esperienza fatta dagli antichi medici sopra la quale fondano i medici presenti i loro giudizi, occorre altresì che nell'ordinare le repubbliche, nel mantenere gli Stati, nel governare i regni, nell'ordinare la milizia ed amministrare la guerra, nel giudicare i sudditi e nello accrescere l'imperio si ricorra continuamente agli esempi degli antichi e si cerchi d'imitare le virtuosissime operazioni dei regni, delle repubbliche, dei re, capitani, cittadini, datori di leggi antichi (1).

(1) *Discorsi*, Libro I, Proemio.

Chi vuol vedere quello che ha ad essere, consideri quello che è stato; perchè tutte le cose del mondo in ogni tempo hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi (1).

Non sia nessuno che si sbigottisca di non potere conseguire quello che è stato conseguito da altri (2). Anzi, se avvengono sempre i medesimi scandoli in ogni tempo, questo dipende dall'ignoranza delle storie in chi governa, perchè in tutte le città e in tutti i popoli furono e sono sempre i medesimi desiderii e i medesimi umori (3). Se la fortuna è varia e dimostra la potenza sua nel variare che fanno le Repubbliche e gli Stati spesso, è perchè non sorge qualcuno che sia dell'antichità tanto amatore, che regoli la fortuna in modo che non abbia cagione di dimostrare, ad ogni girare di sole, quanto ella puote (4). Al principe si dee suggerire di esercitare la mente nella lettura delle istorie, perchè in quelle consideri le azioni degli uomini eccellenti, veda come si sono governati nelle guerre e sopra tutto imiti chi è stato innanzi a lui lodato e gloriato, così come Alessandro Magno imitava Achille, Cesare Alessandro, Scipione Ciro (5).

---

(1) *Discorsi*, Libro III, cap. XLIII.

(2) *Ibidem*, Libro I, cap. XI.

(3) *Ibidem*, Libro I, cap. XXXIX.

(4) *Ibidem*, Libro II, cap. XXX.

(5) *Il Principe*, cap. XIV (ediz. di G. Lisio, Firenze, Sansoni, 1899, pag. 69).

Che la storia sia stata al Machiavelli stesso fonte d'ogni sapere, risulta dalle parole che egli rivolge a Lorenzo il Magnifico nella dedica premessa al *Principe*:

" Desiderando io offerirmi alla vostra Magnificenzia con qualche testimone della servitù mia verso di quella, non ho trovato intra la mia suppellettile cosa quale io abbia più cara o tanto existimi, quanto la cognizione delle azioni delli uomini grandi imparata *con una lunga esperienzia delle cose moderne, et una continua lezione delle antique*: le quali avendo io con gran diligenzia lungamente escogitate et esaminate, et ora in uno piccolo volume ridotte, mando alla Magnificenzia vostra " (1).

La lunga esperienzia delle cose moderne e la continua lezione delle antique avevano persuaso il Segretario fiorentino che *nihil novi sub sole.* Non pure il cielo, il sole, gli elementi ma anche gli uomini non variano di moto, di ordine, di potenza (2).

Dalla storia il Machiavelli ha imparato che gli uomini nacquero, vissero e morirono sempre con

(1) Confrontinsi le parole nella dedica a Zanobi Buondelmonti e Cosimo Rucellai premessa ai *Discorsi*: " Io vi mando un presente, il quale se non corrisponde agli obblighi che io ho con voi, è tale senza dubbio quale ha potuto Niccolò Machiavelli mandarvi maggiore. Perchè in quello *io ho espresso quanto io so, e quanto io ho imparato per una lunga pratica e continua lezione delle cose del mondo* ".

(2) *Discorsi*, Proemio.



un medesimo ordine (1). E vissero gli uomini sempre ad un modo perchè hanno ed ebbero sempre le medesime passioni (2). Il primo problema che si presenta al politico è dunque un problema di psicologia: come sono fatti gli uomini, quali passioni li agitano, quale è il fondo veramente immutabile dell'anima umana?

II. **Gli uomini sono per natura cattivi.** — È assioma pel Machiavelli che ad un ordinatore di repubblica sia necessario presupporre tutti gli uomini essere cattivi e che abbiano sempre ad usare la malignità dell'animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione (3). La natura infatti ha creato gli uomini in modo che possono e vogliono desiderare ogni cosa, e dalla fortuna hanno di potere conseguirne poche (4). Gli appetiti umani sono insaziabili e il desiderio del dominare è così grande o maggiore che non è quello della vendetta (5). Gli uomini sono più proni al male che al bene e per natura sono ambiziosi e sospettosi e non sanno porre modo a nessuna loro fortuna (6). Non pare inoltre loro possedere sicuramente quello che hanno, se non acquistano di nuovo dell'altro (7). In altri ter-

(1) *Discorsi*, Libro I, cap. XI.
(2) *Ibidem*, Libro III, cap. XLIII.
(3) *Ibidem*, Libro III, cap. XLIII.
(4) *Ibidem*, Libro I, cap. XXXVII; Libro II, Proemio.
(5) *Ibidem*, Libro III, cap. VI.
(6) *Ibidem*, Libro I, cap. IX, cap. XXIX.
(7) *Ibidem*, Libro I, cap. V.

mini, gli uomini non possono assicurarsi se non con la potenza e mentre cercano di non temere, cominciano a far temere altrui; e quella ingiuria che egli scacciano da loro, la pongono sopra un altro, come se fosse necessario offendere o essere offeso (1). L'ambizione dell'uomo è tanto grande, che per cavarsi una presente voglia, non pensa al male che è in breve tempo per risultargliene, però gli uomini spesso fanno come certi minori uccelli di rapina, nei quali è tanto desiderio di conseguire la loro preda, a che la natura gli incita, che non sentono un altro maggior uccello che sia loro sopra per ammazzarli (2). S' ingannano quindi nelle cose loro, e in quelle massime che desiderano assai (3). Degli uomini insomma si può dire questo generalmente, che sieno ingrati, volubili, simulatori, fuggitori dei pericoli, cupidi di guadagno; " e mentre fai loro bene, sono tutti tua, offeronti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli quando el bisogno è discosto; ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano " (4).

III. **Gli uomini operano bene solo per necessità; indi l'importanza della pena.** — Tale essendo la natura umana, non potrebbesi sperare da essa nulla di bene ove non fosse suscettibile di emen-

(1) *Discorsi*, Libro I, cap. I, cap. XLVI.

(2) *Ibidem*, Libro II, cap. XX, cap. XXVII; Libro I, cap. XL.

(3) *Ibidem*, Libro III, cap. VIII; il *Principe*, cap. XXIII.

(4) Il *Principe*, cap. XVII, pag. 76.

damenti. E innanzi tutto convien vedere se con la bontà sia possibile porre un freno agli appetiti umani e placare i prepotenti ed i maligni.

Machiavelli, come al solito, fa capo alle istorie e per esperienza vi dice che la malignità non è doma da tempo nè placata da alcun dono, che la bontà non basta perchè l'amore è tenuto da un vincolo di obbligo, il quale, per essere gli uomini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto, che gli uomini sono tanto inquieti, ch'ogni poco di porta che si apra loro all'ambizione, dimenticano subito ogni amore che abbiano posto al principe per la umanità sua (1).

Sapete invece quando gli uomini diventano buoni ed operano rettamente ed egregiamente? Quando la necessità li incalza e li costringe. Gli uomini, dice Machiavelli, non operano mai nulla bene se non per necessità; ma dove la elezione abbonda, e che vi si può usare licenza, si riempie subito ogni cosa di confusione e di disordine. Però si dice che la fame e la povertà fanno gli uomini industriosi, e le leggi li fanno buoni (2). Da alcuni morali filosofi è stato scritto, che le mani e la lingua degli uomini (due nobilissimi strumenti a nobilitarlo) non avrebbero operato perfettamente, nè condotte le opere umane a

(1) *Discorsi*, Libro III, cap. III, cap. XXI, cap. XXX; il *Principe*, cap. XVII, pag. 76.

(2) *Discorsi*, Libro I, cap. III. Conf. cap. I; Libro III, cap. XXV; il *Principe*, cap. XXIII, pag. 109.



quella altezza alla quale si veggono condotte, se dalla necessità non fossero state spinte (1).

Tra le necessità che rendono gli uomini buoni, Machiavelli ha menzionato le leggi, però le leggi che sieno una necessità coattiva non possono essere se non quelle sancite ed imposte con la minaccia della pena. E che tale sia il pensier suo risulta da parecchi passi delle sue opere.

Per paura di punizione, egli dice, si mantengono gli uomini migliori e meno ambiziosi e i legislatori delle repubbliche e dei regni, se considereranno quanto facilmente gli uomini si corrompano ancora che buoni e bene educati, diventeranno tanto più pronti a frenare gli appetiti umani, e torre ogni speranza di potere impunemente errare (2). La moltitudine è audace nel parlare molte volte contro alle deliberazioni del loro principe; dipoi come veggono la pena in viso, non si fidando l'uno dell'altro, corrono ad ubbidire (3). Quel principe che non gastiga chi erra in modo che non possa più errare, è tenuto o ignorante o vile (4). Ad imporre la pena, cioè alla esecuzione delle leggi è necessario che uno o parecchi comandino a mano armata, perchè " la natura dei populi è varia; et è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermarli in quella persuasione. E però conviene essere or-

(1) *Discorsi*, Libro III, cap. XII.
(2) *Ibidem*, Libro I, cap. XXIX, cap. XLII.
(3) *Ibidem*, Libro I, cap. LVII.
(4) *Ibidem*, Libro II, cap. XXIII.

dinato in modo, che, quando non credono più, si possa fare credere loro per forza „ (1).

Abbiamo dunque le leggi e chi le fa eseguire a mano armata, abbiamo cioè lo Stato. Ma come nasce lo Stato e fuori di esso che cosa sono o diventano gli uomini?

IV. **Origine dello Stato e concetto della giustizia.** — “ Gli uomini „ scrive Machiavelli, “ nel principio del mondo, essendo gli abitatori rari, vissero un tempo dispersi *a similitudine delle bestie*; dipoi moltiplicando la generazione, si radunarono insieme, e *per potersi meglio difendere*, cominciarono a riguardare fra loro quello che fosse più robusto e di maggior cuore, e lo fecero capo e l'obbedivano. *Da questo nacque la cognizione delle cose oneste e buone*, differenti dalle perniciose e ree; perchè vedendo che se uno nuoceva al suo benefattore, ne veniva odio e compassione tra gli uomini, biasimando gl' ingrati ed onorando quelli che fossero grati, e pensando ancora che quelle medesime ingiurie potevano esser fatte a loro; per fuggire simile male si riducevano a fare leggi, ordinare punizioni a chi contra facesse; *donde venne la cognizione della giustizia* „ (2).

Queste poche parole dette così alla buona e con tanta ingenuità sono una vera e propria fonte di sapienza e basterebbero esse sole ad eternare il nome del Machiavelli. Avremo occa-

(1) Il *Principe*, cap. VI, pag. 27.
(2) *Discorsi*, Libro I, cap. II.

sione di tornarci sopra; basti per ora il segnalare che nella frase " *gli uomini vivevano a similitudine delle bestie* „ è ritratto al vivo, con una sola pennellata da maestro, quello che poi si chiamerà *lo stato di natura,* e così pure col semplice inciso " *per potersi meglio difendere* „ vien propugnato il principio che l'interesse e non altro unisce gli uomini e crea lo Stato. Nessuno infine vorrà negare che facendo Machiavelli nascere la giustizia con lo Stato, egli precorre, con intuizione quasi divina, Hobbes e tutta la scuola degli utilitaristi inglesi.

Che l' interesse spinga gli uomini ad entrare in società, è detto anche più chiaramente là dove si parla dei principii delle città. " Tutte le città sono edificate o dagli uomini natii del luogo dove le si edificano, o dai forestieri. Il primo caso occorre, quando agli abitatori dispersi in molte e piccole parti non par vivere sicuri, non potendo ciascuna per sè, e per il sito e per il piccolo numero, resistere all'impeto di chi le assaltasse, e ad unirsi per loro difensione, venendo il nemico, non sono a tempo; o quando fossero, converrebbe loro lasciare abbandonati molti dei loro ridotti, e così verrebbero ad esser subita preda dei loro nemici; talmente che *per fuggire questi pericoli,* mossi o da loro medesimi, o da alcuno che sia fra di loro di maggiore autorità, si ristringono ad abitare insieme in luogo eletto da loro, più comodo a vivere e più facile a difendere „ (1).

(1) *Discorsi,* Libro I, cap. I.

Quanto alla giustizia Machiavelli non ne riconosce altra fuori di quella che emana dalle leggi dello Stato. Egli non si contenta di dire che la cognizione della giustizia venne subito dopo che gli uomini si unirono insieme e ubbidirono a un capo, ma aggiunge che dove si delibera al tutto della salute della patria, *non vi debbe cadere alcuna considerazione nè di giusto nè d' ingiusto*, nè di pietoso nè di crudele, nè di laudabile nè d' ignominioso, anzi posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantengale la libertà (1).

Inoltre, sempre le promesse forzate, che riguardano il pubblico, quando e' manchi la forza, si romperanno, *e fia senza vergogna di chi le rompe.* E non solamente non si osservano tra i principi le promesse forzate, quando e' manca la forza, ma non si osservano ancora tutte le altre promesse, quando e' mancano le cagioni che le fanno promettere (2).

V. **Le forme di governo e quale di esse debba reputarsi ottima.** — Secondo Machiavelli ci sono tre forme possibili di governo in quanto che l' autorità sovrana o risiede in un principe, o nelle mani di pochi ed ottimi cittadini o nel popolo. Ciascuna di queste tre forme è difettosa, perchè con facilità il principato diventa tirannide, gli ottimati degenerano in stato di pochi

(1) *Discorsi*, Libro III, cap. XLI.
(2) *Ibidem*, Libro I, cap. II.



ambiziosi ed il governo popolare si converte in licenzioso. Machiavelli loda il governo misto, cioè quello che dà al principe, agli ottimati e al popolo rispettivamente una parte della sovranità. In una cosiffatta forma di governo, ciascuno dei tre poteri dello Stato guarda, limita, corregge l'altro. Licurgo ordinò Sparta in questo modo e fondò uno Stato che durò più che ottocento anni; e Roma, l'idolo del Machiavelli, finì per avere anch'essa, dopo molte convulsioni, i consoli che erano di fatto se non di nome principi, il senato che faceva valere i diritti della nobiltà e i tribuni della plebe che difendevano le ragioni del popolo (1).

Se non che tra il governo di Sparta e quello di Roma intercede una enorme differenza, chè in Sparta la guardia della libertà fu collocata nelle mani dei nobili, in Roma nelle mani della plebe. Lo Stato di Sparta ebbe più lunga vita che non quello di Roma e non fu afflitto dalle continue dissensioni e scandali che conturbarono la repubblica romana. Tuttavia Sparta non ampliò, mentre Roma pervenne a quella grandezza che sappiamo, *e ad onta che la ragione t'induca a lodare Sparta e biasimare Roma*, *ad onta che il vero vivere politico e la vera quiete d'una città sarebbe nell'essere ordinata come Sparta o come posteriormente la repubblica di Venezia*, tuttavia la maestà del nome di Roma è tale che la ragione resta vinta dal fatto e bisogna dire che

(1) *Discorsi,* Libro I, cap. II.

essendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salgano o che le scendano; *e a molte cose a che la ragione non t'induce, t'induce la necessità*; però i tumulti, le dissensioni tra i nobili e la plebe, le accuse contro i cittadini, l'insolenza sempre crescente dei tribuni della plebe, tutto quello che accadde in Roma è da lodare, è da credere cagione dell'aumento e della grandezza della romana repubblica (1).

Evidentemente il Machiavelli in tutti questi passi fa professione d'empirismo, calpesta i diritti sacrosanti della ragione, ossia della scienza, si riduce ad essere un mero osservatore di fatti rinunziando ad un principio direttivo e poco curandosi di cadere spesso in contraddizioni, introduce nella Politica uno scetticismo che par figlio dei tempi e delle condizioni miserande nelle quali versava allora l'Italia.

Da una parte vi dice che quasi fatalmente ogni città passa dal principato al governo degli ottimati e da questo alla democrazia (2), che un popolo non deve mai dare una autorità assoluta se non con le debite circostanze e nei debiti tempi (3), che i tumulti in Roma essendo stati cagione della creazione dei tribuni *meritano somma lode* (4), che " il bene comune non è osser-

(1) *Discorsi*, Libro I, cap. V, VI e sgg.
(2) *Ibidem*, Libro I, cap. II.
(3) *Ibidem*, Libro I, cap. XXV.
(4) *Ibidem*, Libro I, cap. IV.

vato se non nelle repubbliche; perchè tutto quello che fa a proposito suo si eseguisce; e quantunque e' torni in danno di questo o di quel privato, ei sono tanti quelli per chi detto bene fa, che lo possono tirare innanzi contro alla disposizione di quelli pochi che ne fussero oppressi „, mentre il contrario " interviene quando vi è un principe, dove il più delle volte quello che fa per lui, offende la città, e quello che fa per la città, offende lui „ (1). Dall'altra parte invece sostiene che " i privati debbono imparare ad esser contenti a vivere sotto quello imperio che dalla sorte è stato loro preposto „ (2), in quanto che " li uomini mutano volentieri signore credendo migliorare; e questa credenza gli fa pigliare l' arme contro a quello; di che s' ingannono, perchè veggono poi per esperienzia avere peggiorato „ (3); che il popolo, come dice Dante, molte volte grida: *viva la sua morte, e muoia la sua vita* (4); che se quelle città che hanno avuto il principio loro libero, e che per sè medesimo si è retto, come Roma, hanno difficoltà grande a trovar leggi buone per mantenerle libere, non è maraviglia che quelle città che hanno avute il principio loro immediatamente servo, abbiano, non che difficoltà, ma impossibilità ad ordinarsi

(1) *Discorsi*, Libro II, cap. II.
(2) *Ibidem*, Libro III, cap. VI.
(3) *Il Principe*, cap. III, pag. 7.
(4) *Discorsi*, Libro I, cap. LIII.

mai in modo che le possano vivere civilmente e quietamente (1).

Queste ed altre contraddizioni si potrebbero agevolmente segnalare nelle opere del Machiavelli; ma tutte si dilegueranno come per incanto sol che si perdoni al grande italiano una sua, diremo così, debolezza: la fissazione, il pregiudizio, il partito preso di estollere e magnificare il vivere politico e civile dei Romani anche contro ogni ragionevolezza, anche contro quei principii fondamentali di Politica che con tanto acume egli escogitò e con tanto coraggio proclamò dinanzi ai principi e ai popoli del suo tempo. Mettiamo da banda Roma e la sua gloria da salvare, e troveremo il vero, il grande, l'immortale Niccolò Machiavelli, il genio italiano che dopo Dante più onorerebbe l'Italia se talvolta il marchio dei tempi nefasti nei quali egli visse, non facesse di sè brutta mostra nelle opere di lui e ci obbligasse a deplorare in così alto ingegno l'assenza di una visione chiara e netta dei limiti tra la Morale e la Politica.

VI. **Se il Machiavelli possa dirsi scettico.** — E primamente non sarebbe giusto accusare *sic et simpliciter* il Machiavelli di scetticismo e credere che egli non abbia fede nella bontà degli ordini e delle istituzioni umane, ma piuttosto inclini al fatalismo, ammetta i corsi ed i ricorsi nella

(1) *Discorsi*, Libro I, cap. XLIX.



Storia e attribuisca alla fortuna soltanto il prevalere di uno Stato sull'altro. Nessuno più del Machiavelli rivendica all'uomo la facoltà di diventar forte e grande; e a leggere le sue opere pare che ad ognuno sia dato di uguagliare i più famosi eroi antichi sol che si prendano ad esempio, sol che altri voglia e sappia essere o onorevolmente tristo o perfettamente buono.

La fortuna, secondo Machiavelli, è arbitra della metà delle azioni nostre, ma lascia a noi governare l'altra metà o poco meno ed è simile ad uno di quei fiumi rovinosi, " che, quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano li arberi e li edifizii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, sanza potervi in alcuna parte obstare. E benchè sieno così fatti, non resta però che li uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti e con ripari et argini, in modo che, crescendo poi, o andrebbono per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe nè sì licenzioso nè sì dannoso. Similmente interviene della fortuna; la quale dimonstra la sua potenzia dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volta li sua impeti, dove la sa che non sono fatti li argini e li ripari a tenerla " (1).

Se negli Stati sono sempre i medesimi inconvenienti e scandali, dipende dall'ignoranza o

(1) Il *Principe*, cap. XXV, pag. 112.

dalla pusillanimità dei reggitori, chè la storia insegna i rimedi a qualunque male che possa sorgere in una città: " dove gli uomini hanno poca virtù, la fortuna dimostra assai la potenza sua; e perchè la è varia, variano le repubbliche e gli Stati spesso, e varieranno sempre infino che non surga qualcuno che sia dell' antichità tanto amatore, che la regoli in modo che non abbia cagione di dimostrare, ad ogni girare di sole, quanto ella puote " (1).

Gli uomini grandi non ebbero dalla fortuna altro che l'occasione, " la quale dette loro materia a potere introdurvi drento quella forma parse loro: e sanza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e sanza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano " (2).

Gli uomini non debbono mai sbigottirsi ma sempre sperare e non aver tanti rispetti, " perchè la fortuna è donna; et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perchè sono meno respettivi, più feroci, e con più audacia la comandano " (3).

Il Machiavelli dunque è il maestro degli eroi, e nessuno mai può superarlo quanto a fede nella

(1) *Discorsi,* Libro II, cap. XXX.

(2) Il *Principe,* cap. VI, pp. 25-26.

(3) *Discorsi,* Libro II, cap. XXIX; il *Principe,* cap. XXV, pag. 115.



bontà dei dettami della sapienza umana a reggere e a render prospero uno Stato. Soltanto la maestà del nome di Roma e il cieco ossequio per gli antichi scrittori sono causa delle contraddizioni in cui talvolta cade. Ma i veri precetti politici trovati da lui indipendentemente da qualunque autorità tradizionale e che non temono smentita, sono facili a ravvisarsi nelle sue opere e ad ordinarsi a sistema; però cerchiamo subito di porli sotto l' occhio del lettore in modo che ad ognuno possa poi riuscire agevole il ragguagliarli con quelli di Hobbes che verremo in seguito esponendo.

VII. **La sovranità deve essere assoluta.** — Già accennammo alla massima più volte ripetuta dal Machiavelli che i popoli non debbono desiderare di mutar governo ma contentarsi di quello impero che dalla sorte è stato loro preposto. Questo perchè il più delle volte mutando forma di reggimento, invece di star meglio stanno peggio. Se non che può in un paese regnare il disordine, mancare ai cittadini ogni sicurezza, il popolo essere battuto e spogliato per le sedizioni interne e per le guerre esterne, può, in altri termini, non esserci un capo, non esserci lo Stato. Leggasi l'ultimo capitolo del *Principe* e nell' Italia del cinquecento si avrà l' esempio più miserando di un paese cosiffatto. A voler rimediare a tanta rovina, occorre che un uomo s' ingegni di aver l'autorità solo e che non indietreggi dinanzi a nessun ostacolo, non si lasci

dominare da nessuno scrupolo, adoperi qualunque violenza e crudeltà pur di far tornare l' ordine e la pace là dove imperano disordine e guerra. Nè mai alcuno vorrà riprendere chi è violento per racconciare, ma solo chi è violento per guastare (1). Gli uomini molte volte non possono operar bene solo perchè l' invidia non permette che " essi abbiano quella autorità, la quale è necessaria avere nelle cose d' importanza. Spegnesi questa invidia in due modi; o per qualche accidente forte e difficile, dove ciascuno veggendosi perire, posposta ogni ambizione, corre volontariamente ad ubbidire a colui che crede che con la sua virtù lo possa liberare; come intervenne a Camillo, il quale avendo dato di sè tanti saggi di uomo eccellentissimo, ed essendo stato tre volte Dittatore, ed avendo amministrato sempre quel grado ad utile pubblico, e non a propria utilità, aveva fatto che gli uomini non temevano della grandezza sua, e per esser tanto grande e tanto riputato, non stimavano cosa vergognosa essere inferiori a lui.........
In un altro modo si spegne l'invidia, quando o per violenza o per ordine naturale muoiono coloro che sono stati tuoi concorrenti nel venire a qualche riputazione e a qualche grandezza, i quali veggendoti riputato più di loro, è impossibile che mai acquieschino e stiano pazienti. E quando sono uomini che siano usi a vivere in

(1) *Discorsi*, Libro I, cap. IX.

una città corrotta, dove la educazione non abbia fatto in loro alcuna bontà, è impossibile che per accidente alcuno mai si riducano; e per ottenere la voglia loro, e soddisfare alla loro perversità d'animo, sarebbero contenti vedere la rovina della loro patria. A vincere questa invidia non ci è altro rimedio che la morte di coloro che l'hanno; e quando la fortuna è tanto propizia a quell'uomo virtuoso, che si muoiano ordinariamente, diventa senza scandalo glorioso, quando senza ostacolo e senza offesa ei può mostrare la sua virtù. Ma quando ei non abbia questa ventura, gli conviene pensare per ogni via a torseli dinanzi: e prima ch'ei faccia cosa alcuna, gli bisogna tener modi ch'ei vinca questa difficultà. E chi legge la Bibbia sensatamente vedrà Moisè essere stato sforzato, a voler che le sue leggi e gli suoi ordini andassero innanzi, ad ammazzare infiniti uomini, i quali, non mossi da altro che da invidia, si opponevano ai disegni suoi „ (1).

" Alcuna provincia non fu mai unita o felice, se la non viene tutta alla ubbidienza d'una repubblica o d'un principe „ (2).

Quel Machiavelli che sembrava così tenero dei tumulti che seguirono in Roma come quelli i quali furono cagione della libertà e della grandezza romana, non può fare a meno di lodare l'istituzione della Dittatura. " I Romani „ egli

(1) *Discorsi*, Libro III, cap. XXX.
(2) *Ibidem*, Libro I, cap. XII.

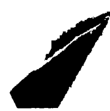
dice " tra gli altri rimedii soliti farsi da loro negli urgenti pericoli, si volsono a creare il Dittatore, cioè dare potestà ad un uomo che senza alcuna consulta potesse deliberare, e senza alcuna appellazione potesse eseguire le sue deliberazioni. Il quale rimedio fu sempre utilissimo in tutti quelli accidenti che nello augumento dello imperio in qualunque tempo surgessero contro alla repubblica „ (1).

Altrove menziona, lodando, l'autorità grandissima della quale erano investiti i consoli, i dittatori ed altri capitani degli eserciti romani quando andavano in una spedizione, e dice che il senato non si riservava altro che l' autorità di muovere nuove guerre, e di confermare le paci, e tutto il resto rimetteva nell' arbitrio e potestà del consolo, o del dittatore, o del capitano (2).

Nè si dica che questa autorità del dittatore era data da suffragi liberi e come tale non poteva nuocere alla libertà del popolo romano e che l' autorità assoluta e insindacabile che si occupa per eredità o conquista sempre nocque e nuocerà agli Stati usi a vivere liberi.

Al Machiavelli non sfuggì che sotto questo nome di libertà si nascondono il più delle volte le ambizioni di pochi i quali desiderano comandare e che all'ombra di una benefica auto-

(1) *Discorsi*, Libro I, cap. XXXIII.
(2) *Ibidem*, Libro II, cap. XXXIII.



rità assoluta possa un popolo vivere sicuro e godere dei frutti d'una sana libertà bene intesa.

Il principe, egli dice, deve esaminare quali cagioni fanno desiderare ai sudditi d'essere liberi " e troverà che una piccola parte di loro desidera d'essere libera per comandare, ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri. Perchè in tutte le repubbliche, in qualunque modo ordinate, ai gradi del comandare non aggiungono mai quaranta o cinquanta cittadini; e perchè questo è piccolo numero, è facil cosa assicurarsene, o con levargli via, o con far loro parte di tanti onori, che secondo le condizioni loro essi abbiano in buona parte a contentarsi. Quegli altri, ai quali basta vivere sicuri, si satisfanno facilmente, facendo ordini e leggi, dove insieme con la potenza sua si comprenda la sicurtà universale. E quando un principe faccia questo, e che il popolo vegga che per accidente nissuno ei non rompa tali leggi, comincerà in breve tempo a vivere sicuro e contento " (1).

In un regno governato da un principe buono si vede il principe sicuro in mezzo de' suoi sicuri cittadini, ripieno di pace e di giustizia il mondo; si vede il senato con la sua autorità, i magistrati co' loro onori, godersi i cittadini ricchi le loro ricchezze, la nobiltà e la virtù esaltata; si vede ogni quiete ed ogni bene; e

(1) *Discorsi*, Libro I, cap. XVI.



dall'altra parte, ogni rancore, ogni licenza, corruzione e ambizione spenta; si vedono i tempi aurei, dove ciascuno può tenere e difendere quella opinione che vuole. Si vede infine trionfare il mondo, pieno di riverenza e di gloria il principe, di amore e di sicurtà i popoli (1).

L'autorità assoluta è dunque compatibile con la libertà dei sudditi e ad essa deve innanzi tutto mirare il principe se vuole poter rendere felici i sudditi e grande sè stesso.

VIII. **Il Principe deve rivendicare a sè una sovranità assoluta e armarsi d'armi proprie.** — I principati sogliono periclitare " quando sono per salire dall'ordine civile allo assoluto; perchè questi principi, o comandono per loro medesimi, o per mezzo de' magistrati. Nell'ultimo caso è più debole e più periculoso lo stare loro; perchè gli stanno al tutto con la voluntà di quelli cittadini che sono preposti a' magistrati: li quali, massime ne' tempi avversi, li possono torre con facilità grande lo stato, o con farli contro o con non lo obedire. Et el principe non è a tempo ne' periculi a pigliare l'autorità assoluta; perchè li cittadini e sudditi, che sogliono avere e' comandamenti da' magistrati, non sono, in quelli frangenti, per obedire a' sua; et arà sempre, ne' tempi dubii, penuria di chi si possa fidare. Perchè simile principe non può fondarsi sopra

(1) *Discorsi*, Libro I, cap. X.



a quello che vede ne' tempi quieti, quando e' cittadini hanno bisogno dello stato, perchè allora ognuno corre, ognuno promette, e ciascuno vuole morire per lui, quando la morte è discosto; ma, ne' tempi avversi, quando lo stato ha bisogno de' cittadini, allora se ne truova pochi. E tanto più è questa esperienzia periculosa, quanto la non si può fare se non una volta. E però uno principe savio debba pensare uno modo, per il quale li sua cittadini, sempre et in ogni qualità di tempo, abbino bisogno dello stato e di lui: e sempre poi li saranno fedeli „ (1).

Il primo dovere del principe è dunque di rivendicare a sè una sovranità assoluta. Questa non potrà mantenersi altrimenti che armando i propri sudditi e fondando uno Stato militare. Sulla necessità che hanno i principi di procurarsi armi fedeli e schivare i soldati mercenari e gli ausiliari, insiste continuamente il Machiavelli e non accade indugiarvisi sopra.

Basterà ricordare queste poche sentenze:

“ Il fondamento di tutti gli Stati è la buona milizia, e dove non è questa, non possono essere nè leggi buone, nè alcuna altra cosa buona „ (2).

“ I danari, il sito, la benevolenza degli uomini ti accrescono bene le forze ma le non te le danno, e per sè medesime sono nulla, e non giovano alcuna cosa senza l'armi fedeli „ (3).

---

(1) Il *Principe*, cap. IX, pag. 49.
(2) *Discorsi*, Libro III, cap. XXXI.
(3) *Ibidem*, Libro II, cap. X.

" L' oro non è sufficiente a trovare i buoni soldati, ma i buoni soldati sono ben sufficienti a trovar l'oro „ (1).

" È più vero che alcuna altra verità, che se dove sono uomini non sono soldati, nasce per difetto del principe, e non per altro difetto o di sito o di natura „ (2).

" Quelli principi sono deboli che non stanno in sulla guerra „ (3).

IX. **In che modo il principe deve combattere i nemici interni ed esterni dello Stato.** — " Uno principe debbe avere dua paure: una dentro per conto de' sudditi, l'altra di fuora per conto de' potentati esterni. Da questa si difende con le buone arme e con li buoni amici; e sempre, se arà buone arme, arà buoni amici „ (4).

Contro i nemici esterni le buone armi e i buoni amici non bastano; è necessario che alla forza vada congiunta la frode, è necessario che il principe impari ad ingannare (5). La frode nel maneggiar la guerra è cosa lodevole e gloriosa (6), perchè ci sono due modi di combattere: l'una con le leggi, l'altra con la forza; quel primo modo è proprio dell'uomo, quel secondo delle bestie; ma perchè il primo spesse volte non basta, conviene

(1) *Discorsi*, Libro II, cap. X.
(2) *Ibidem*, Libro I, cap. XXI.
(3) *Ibidem*, Libro I, cap. XIX.
(4) Il *Principe*, cap. XIX, pag. 83.
(5) *Discorsi*, Libro II, cap. XIII.
(6) *Ibidem*, Libro III, cap. XL.

ricorrere al secondo. Però ad un principe è necessario saper bene usare la bestia e l'uomo, e della bestia pigliare la volpe ed il leone; perchè il leone non si difende dai lacci; la volpe non si difende dai lupi. Bisogna adunque essere volpe a conoscere i lacci, e leone a sbigottire i lupi. Coloro che stanno semplicemente in sul leone non se ne intendono. Non può pertanto un signore prudente, nè deve osservare la fede, quando tale osservanza gli torni contro, e che sono spente le cagioni che la fecero promettere. Faccia adunque un principe conto di vincere e mantenere lo Stato; i mezzi saranno sempre giudicati onorevoli, e da ciascuno lodati; perchè il volgo ne va sempre preso con quello che pare e con l'evento della cosa: e nel mondo non è se non volgo, " e li pochi ci hanno luogo, quando li assai hanno dove appoggiarsi " (1).

Qualunque mezzo è dunque buono quando si tratta di vincere i nemici esterni, dai quali tanto sarai più rispettato quanto meno mostrerai umiltà, arrendevolezza e pazienza; però meglio è lasciarsi togliere alcuna cosa con le forze che con la paura delle forze; perchè se tu la lasci con la paura, lo fai per levarti la guerra, e il più delle volte non te la levi (2).

L'altra paura che deve avere un principe è quella dentro per conto dei sudditi, Da questa si difende innanzi tutto amministrando bene le

(1) Il *Principe*, cap. XVIII, pag. 82.
(2) *Discorsi*, Libro II, cap. XIV.

cose di fuori (1), talchè una saggia e fortunata politica estera renderà più facile ed agevole quella interna. Nondimeno conviene guardarsi dai nemici interni i quali possono essere o i grandi o la massa del popolo.

Il principe non deve esitare a prendere le parti del popolo e a vedere nei grandi i naturali nemici dello Stato. Il fine del popolo è più onesto che quel dei grandi, volendo questi opprimere e quello non essere oppresso (2). Infelici sono quei principi, che per assicurare lo stato loro hanno a tenere vie straordinarie, avendo per nemici la moltitudine; perchè quello che ha per nemici i pochi, facilmente e senza molti scandali si assicura; ma chi ha per nemico l'universale, non si assicura mai; e quanta più crudeltà usa, tanto diventa più debole il suo principato. Talchè il maggior rimedio che si abbia, è cercare di farsi il popolo amico (3).

In generale, quelli che oziosi vivono dei proventi delle loro possessioni abbondantemente, senza avere alcuna cura o di coltivare, o di alcun'altra necessaria fatica a vivere, sono perniciosi in ogni repubblica ed in ogni provincia (4). Quelli che hanno congiurato sono stati tutti uomini grandi o familiari del principe, però un signore prudente deve dare ai suoi amici tanta

(1) Il *Principe*, cap. XIX, pag. 83.
(2) Il *Principe*, cap. IX, pag. 45.
(3) *Discorsi*, Libro I, cap. XVI.
(4) *Ibidem*, Libro I, cap. LV.

autorità, che da quella al principato sia qualche intervallo, e che vi sia in mezzo qualche cosa da desiderare, altrimenti sarà raro se l'ambizione di dominare non si desterà in quelli e non gli congiurino contro (1). Una città non può chiamarsi libera dove sia un cittadino cui i magistrati temano, però uno Stato bene ordinato non cancellò mai i demeriti con i meriti dei suoi cittadini, ma avendo ordinati i premii ad una buona opera e le pene ad una cattiva, ed avendo premiato uno per aver bene operato, se quel medesimo opera dipoi male, lo castiga senza avere riguardo alcuno alle sue buone opere. Perchè se ad un cittadino che abbia fatto qualche egregia opera per la città, si aggiunge, oltre alla riputazione che quella cosa gli arreca, una audacia e confidenza di potere, senza temer pena, far qualche opera non buona, diventerà in breve tempo tanto insolente, che si risolverà ogni civiltà (2).

Ai nemici interni, di qualunque genere essi sieno, non bisogna dar quartiere, Occorre trattarli nè più nè meno che come quelli esterni, saper bene usare la bestia, diventare volpe e leone. Però nello spegnere i nemici interni valgono alcune massime di prudenza dalle quali è bene non si discosti mai un principe. E primamente bisogna tener per fermo che gli uomini

(1) *Discorsi*, Libro III, cap. VI.
(2) *Ibidem*, Libro I, cap. XXIV, XXIX.

si debbono o vezzeggiare o spegnere, perchè si vendicano delle leggiere offese, delle gravi non possono; sicchè l'offesa che si fa all'uomo deve essere in modo che la non tema la vendetta (1). Bisogna inoltre che il principe sia a volte crudele, perchè certe crudeltà si possono chiamare bene usate, in quanto che si fanno ad un tratto per necessità dell'assicurarsi, e dipoi non vi s'insiste dentro, ma si convertiscono in più utilità dei sudditi che si può. Le ingiurie si debbono fare tutte insieme, acciocchè assaporandosi meno, offendano meno; i beneficii si debbono fare a poco a poco, acciocchè si assaporino meglio (2). Faccia conto insomma il principe che un governo non è altro, che tenere in modo i sudditi che non ti possano o debbano offendere. Questo si fa o con assicurarsene in tutto, togliendo loro ogni via da nuocerti, o con beneficarli in modo che non sia ragionevole ch'eglino abbiano a desiderare di mutar fortuna (3).

X. **In che modo il principe può cattivarsi l'amore dei sudditi.** — Spenti i nemici, il principe deve farsi amare dai sudditi fuggendo tutte quelle azioni che possano renderlo odioso o vile. Odioso lo fa sopra tutto l'esser rapace, ed usurpatore della roba e delle donne de' sudditi: di che si debbe astenere. E qualunque volta alle univer-

(1) Il *Principe*, cap. III, pag. 11.
(2) *Ibidem*, cap. VIII, pagg. 44, 45.
(3) *Discorsi*, Libro II, cap. XXIII.

salità degli uomini non si toglie nè roba nè onore, vivono contenti, e solo si ha a combattere con l'ambizione di pochi, la quale in molti modi e con facilità si raffrena. Contennendo lo fa l'esser tenuto vario, leggiero, effeminato, pusillanime, irresoluto; da che un principe si deve guardare come da uno scoglio, ed ingegnarsi che nelle azioni sue si riconosca grandezza, animosità, gravità, fortezza; e circa i maneggi privati dei sudditi volere che la sua sentenza sia irrevocabile, e si mantenga in tale opinione, che alcuno non pensi nè ad ingannarlo nè ad aggirarlo (1).

Il principe deve essere buono sempre che può e all' uopo sappia essere cattivo e non si curi dell'infamia di crudele pur che riesca a tenere i sudditi suoi uniti ed in fede; perchè con pochissimi esempii sarà più pietoso che quelli, i quali per troppa pietà lasciano seguire i disordini, di che ne nasca occisioni e rapine. Bisogna insomma farsi amare e temere insieme; e dovendo scegliere, è molto più sicuro farsi temere, perchè amando i sudditi a posta loro e temendo a posta del principe, questi deve fondarsi segnatamente su quello che si appartiene a lui, non su quello che è d'altri (2).

Il principe deve infine mostrarsi amatore della virtù, ed onorare gli eccellenti in ciascuna arte. Deve animare i cittadini di poter quietamente

---

(1) Il *Principe*, cap. XIX, pag. 83.
(2) *Ibidem*, cap. XVII, pag. 78.

esercitare gli esercizi loro, e nella mercanzia e nell'agricoltura, ed in ogni altro esercizio degli uomini, acciocchè quello non si astenga di ornare le sue possessioni per timore che le non gli siano tolte, e quell'altro di aprire un traffico per paura delle taglie; ma deve preparare premii a chi vuol fare queste cose, ed a qualunque pensa in qualunque modo di ampliare la sua città o il suo Stato (1).

Cade qui acconcio ricordare che Machiavelli loda quel principe che si volge alla conquista ed amplia il proprio regno, perchè è cosa veramente molto naturale e ordinaria desiderare di acquistare; e sempre quando gli uomini lo fanno che possono, ne saranno lodati e non biasimati; ma quando non possono, e vogliono farlo ad ogni modo, qui è il biasimo e l'errore (2).

XI. **La prudenza politica consiste nello scegliere tra due inconvenienti quello minore.** — Errerebbe quell'uomo di Stato il quale credesse possibile nelle sue deliberazioni di poter trovare il bene senza ombra di male. In tutte le cose umane invece si vede questo, che non si può mai cancellare un inconveniente che non ne sorga un altro. Il bene è così intimamente unito col male, che pare impossibile poter mancare dell'uno volendo l'altro. Però in ogni nostra deliberazione si deve considerare dove sono meno inconvenienti,

(1) Il *Principe*, cap. XXI, pag. 104.
(2) *Ibidem*, cap. III, pag. 15.



e pigliare quello per migliore partito, perchè tutto netto, tutto senza sospetto non si trova mai. Non creda dunque mai uno Stato di poter pigliare partiti savi, anzi pensi d'avere a prenderli tutti dubbi (1).

XII. **Lo Stato e la Religione.** — È impossibile concepire uno Stato unito e prospero senza religione. Una delle cause che resero grande Roma fu senza dubbio l'aver mantenute incorrotte e nella debita venerazione le cerimonie religiose.

I prudenti che possono e sanno indagare e conoscere il bene sono pochi, perchè il bene molte volte non ha in sè ragioni evidenti e tali da potersi far riconoscere ed accettare da ognuno; però a persuadere i molti incolti e a tenerli nella via retta, non c'è altro mezzo che ricorrere a Dio, alla religione. I principi quanto più sono prudenti e conoscitori delle cose naturali, tanto più debbono favorire ed accrescere tutte le cose che nascono in favore della religione, come che le giudicassero false. Infiniti inconvenienti e disordini si tira dietro la mancanza di religione in una provincia ed al popolo che è senza devozione impende senza dubbio o la rovina o il flagello, perchè così come dove è religione si presuppone ogni bene, così dove essa manca, si presuppone il contrario (2).

Ma appunto perchè la ragion di Stato rico-

(1) *Discorsi*, Libro I, cap. VI; Libro III, cap. XXXVII. Il *Principe*, cap. XXI, p. 104.

(2) *Discorsi*, Libro I, cap. XI, XII.

nosce nella religione uno dei massimi fattori della concordia e della grandezza d'un popolo, è necessario che della religione non si dieno false interpretazioni tendenti a snervare gli uomini e a persuaderli di principii che sono la rovina della patria.

Però loda il Machiavelli la religione dei Gentili come quella che stimando assai l'onore del mondo poneva il sommo bene nella grandezza dell'animo, nella fortezza del corpo, e in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi; mentre deplora amaramente che il Cristianesimo glorificando più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi ha posto il sommo bene nella umiltà, nell' abiezione, nel dispregio delle cose umane e vuole " che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte ", onde il mondo è diventato debole ed è caduto in mano degli uomini scellerati, i quali sicuramente lo possono maneggiare, vedendo come l' universalità degli uomini per andare in paradiso pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle (1).

Gl' interessi dello Stato non debbono essere sacrificati mai a quelli della religione, però se questa fa contro quello, il principe non abbia scrupoli di operare non pure contro alla fede data, ma anche contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione (2).

(1) *Discorsi,* Libro II, cap. II.
(2) Il *Principe,* cap. XVIII, p. 81.

CAPITOLO II.

Hobbes.

I. **Il metodo di Hobbes nello studio dei fatti politici.** — Come noi già accennammo, il metodo propugnato da Hobbes nelle sue opere politiche è quello stesso che si suole seguire nella Geometria. Secondo Hobbes tutti quelli che lo precedettero nello studio della scienza politica si lasciarono condurre fuori di strada o dalle passioni o dall'autorità degli antichi scrittori. Tutto dunque è da rifare affidandosi alla sola ragione e alla autorità della Bibbia (1), la quale ultima Hobbes s'industria di mettere d'accordo con la ragione.

Il geometra che vuol studiare le figure e i piani, che fa prima d'ogni altra cosa? Comincia dal definire le figure e i piani. Però il savio uomo di Stato che vuol studiare gli uomini in

(1) *Leviathan*, Part IV, *A review and Conclusion*, p. 711 e sgg.



società per poi governarli e promuoverne il benessere, deve innanzi tutto definire l'uomo come individuo e nei rapporti che ha coi suoi simili. E sebbene l'uomo si lasci studiare assai meno agevolmente di un triangolo o di un cerchio, pure l'indagine è possibile e perviene a risultati sicuri se in essa ci lasciamo guidare dalla osservazione della sola realtà, dei soli fatti che hanno un'esistenza oggettiva e non scambiamo per reale quello che è mero frutto del linguaggio o delle funzioni dei nostri organi sensori nell'atto che apprendono e percepiscono gli oggetti esterni. In altri termini, noi siamo esposti continuamente, per causa della nostra ignoranza, al pericolo di attribuire la realtà che può avere un cavallo, una pietra, un uomo a concetti astratti venuti al mondo per opera del linguaggio e che non hanno nessuna esistenza concreta ed assoluta. Così pure è facile che incorriamo nell'errore di credere qualità inerenti ad un oggetto esterno percepito, quelle che sono pure e semplici projezioni dei nostri sensi. Certo, senza linguaggio non esisterebbe la scienza, ma è pur necessario guardarsi dagli inganni del linguaggio.

Poichè diverse cose risvegliano in noi identici concetti, siamo costretti a dare a quelle nomi *universali*. Così chiamiamo *visibile* il cavallo, la pietra, l'uomo; *mobile* il pesce, il cane, l'uccello; *uomo* Tizio, Caio, Sempronio e quanti individui umani respirano sulla faccia della terra. Ma reale è soltanto Tizio, Caio, Sempronio, l'individuo. L'*uomo* invece non esiste, è un mero nome, ed

il pittore al quale si chiedesse di farvi il ritratto *dell'uomo* non potrebbe farvi altro che il ritratto *di un uomo* (1).

Si ha qui egregiamente esposta e propugnata la dottrina del Nominalismo.

Quanto alla seconda fonte di errori, cioè i nostri sensi, Hobbes precorre Kant e dimostra:

1° Che il soggetto nel quale colore ed immagine sono inerenti, non è l'oggetto o la cosa veduta;

2° Che quello che noi si chiama colore ed immagine non è nulla di esistente realmente fuori di noi;

3° Che l'immagine o colore è soltanto la manifestazione che abbiamo del moto o agitazione o alterazione che l'oggetto esterno produce nel cervello, o nello spirito o in una tal quale interna sostanza che sta nel nostro cranio;

4° Che finalmente non pure nella vista ma in tutte le percezioni degli altri sensi, le qualità inerenti non sono negli oggetti esterni ma nei soggetti senzienti (2).

Abbattuto così tutto l'antico edificio di dottrine filosofiche che giuravano nell'esistenza di un *bene assoluto*, di una *giustizia assoluta*, di *idee eterne, indefettibili e reali* e che di critica della cono-

---

(1) Tripos, *Human Nature*, V, 5, 6; *Leviathan*, Part I, cap. IV, p. 21.

(2) Tripos, *Human Nature*, cap. II, 3, 4; *Leviathan*, Part I, 1, pp. 1-3.



scenza non avevano nemmeno sentore, Hobbes procede a dirci che cosa è l'uomo.

II. **Quali e quante sono le facoltà dell'uomo.** — Le facoltà dell'uomo si riducono a quattro: forza somatica, esperienza, ragione e passione.

Gli oggetti esterni producono un'azione meccanica sui nostri sensi alla quale tien dietro una reazione da parte nostra. In questo potere che abbiamo di reagire contro l'azione degli oggetti esterni consiste la prima specie di conoscenza, la quale, com'è manifesto, non è se non sensazione e rimembranza di questa.

La seconda specie di conoscenza, chiamata scienza, è la conoscenza della verità delle proposizioni e dei nomi dati alle cose e deriva dall'intelletto.

Entrambe queste due specie di conoscenza non sono altro che esperienza; imperocchè la prima è l'esperienza degli effetti delle cose che c'impressionano dall'esterno; la seconda è l'esperienza che gli uomini acquistano adoperando debitamente i nomi. Ma ogni esperienza essendo rimembranza, ogni conoscenza è anch'essa rimembranza.

La storia è il registro delle esperienze o ricordi che formano la prima specie di conoscenza; le scienze sono il registro delle esperienze o ricordi che formano la seconda specie di conoscenza (1).

---

(1) Tripos, *Human Nature*, cap. VI, 1.



Se non che all'azione meccanica che esercitano sopra noi gli oggetti esterni, noi rispondiamo con una doppia reazione. La prima è quella che produce, come abbiamo detto, la sensazione e il ricordo di questa, la seconda ha luogo nel nostro interno e o agevola o arresta il movimento vitale. Se l'agevola si ha il piacere che non è altro se non movimento nel cuore così come la conoscenza altro non è se non movimento nella testa, se invece l'indebolisce o l'arresta si ha il dolore.

Da questa seconda specie di reazione nascono le passioni: amore, odio, ira, compassione, coraggio, paura e via dicendo (1).

Queste sono nè più nè meno le facoltà dell'uomo.

III. **Nell'uomo le passioni prevalgono sulla ragione.** — Un assioma che forma il cardine della Politica, è che negli uomini le passioni prevalgono sulla ragione. L'uomo è per natura cosiffatto che cerca, per quanto dipende da lui, di ottenere le cose che gli piacciono, e di scansare, fuggendo o adoperando la violenza, quelle che aborrisce. La massima parte degli uomini va *per fas* o *per nefas* a caccia del proprio vantaggio, ed è disposta a rompere ogni fede, ogni patto. Se manca la paura della pena, non ci sono più doveri, non c'è più nozione nè di bene nè di male, chè altro bene non si conosce fuori di ciò

(1) Tripos, *Human Nature*, cap. VII e sgg.



che piace all'individuo, e non c'è altro male fuori di ciò che l'individuo abomina (1). Ma in questo l'uomo non è da rimproverare. A quel modo che ogni individuo differisce dall'altro nella costituzione fisica, così pure nella distinzione del bene e del male. E poichè un bene assoluto non esiste, l'uomo non conosce che un solo bene e un solo male, quello cioè che egli crede il bene e quello che egli crede il male, e per natura è spinto a cercar l'uno e a fuggire l'altro con ogni possibile mezzo: frode, violenza e via dicendo. E fin qui non è nè colpevole, nè cattivo, ma simile al bambino che se non ha tutto quello che vuole, urla, strilla, percuote la madre. Eppure nessuno vorrebbe chiamare colpevole e cattivo il bambino che non ha l'uso della ragione e manca della forza e della capacità di riuscire veramente nocivo.

Ma, costituitosi lo Stato, sorge la legge a dire quello che è bene e quello che è male e solo chi si ribella alla legge o la viola merita d'esser chiamato colpevole e cattivo. Allo stato dunque di natura è vano parlar di colpa e di malizia dell'uomo, come vano sarebbe trovar delitto e nequizia in tigri, pantere, jene, lupi ed aspidi.
Caratteristica di Hobbes è questa equanimità

(1) *Leviathan*, Part II, cap. XIX, pp. 173, 176, 177; Part I, cap. VI, p. 41; *Philosophical Rudiments*, the Preface, pp. XVI, XVII; *Liberty*, II, 11, pp. 21, 22, p. 28; III, 27, p. 45; VI, 4, p. 75; TRIPOS, *De Corpore Politico*, II, 10, p. 91; III, 6, pp. 98,99; *Human Nature*, VII, 3, p. 32.

e benevola disposizione d'animo nel giudicare la natura umana. " I desiderii „ egli dice " e le altre passioni dell'uomo, non hanno in sè e per sè, nulla di peccaminoso. Nè peccaminose possono chiamarsi le azioni che da quelle passioni procedono finchè gli uomini non conoscano una legge che le vieti (1) „.

Altrove lo stesso concetto è ripetuto più chiaramente (2) e deriva da una conoscenza spregiudicata dell'uomo, la quale prelude alla dottrina darwiniana vedendo nell'individuo umano non già un essere creato perfetto da Dio e che traligna per malizia e per colpa, ma un organismo animale soggetto a leggi fatali della natura e suscettibile di perfezionamento mediante una sola e possibile arte: la ferrea disciplina sociale.

Importantissima è questa attitudine equanime che prende Hobbes nel giudicare l'uomo, come quella la quale dà a tutta la sua dottrina un sapore e un colorito di moralità che mancano alle teorie machiavelliche, identiche nella sostanza alle hobbesiane, ma prive della luce di un alto concetto filosofico e dello usbergo che in questo potevano avere, però cadute in discredito e tacciate di immoralità.

IV. **Mancando lo Stato ogni uomo è nemico dell'altro ed è inevitabile la guerra perpetua tra gli individui.** — Predominando negli uomini le pas-

(1) *Lev.*, I, 13, p. 114.
(2) *Phil. Rud.*, the Preface, p. XVI e sgg.

sioni sulla ragione e quelle potendo esser frenate soltanto dalla paura della pena, è evidente che allo stato di natura e cioè fuori della società, l'uomo è per l'altro uomo un vero e proprio lupo. Altri ha voluto far credere che l'età dell'oro favoleggiata dai poeti sia stata il tempo in cui gli uomini erano padroni di sè e d'ogni cosa e liberi d'ogni costrizione. Hobbes invece descrive con foschi colori questo preteso stato di felice libertà. Allo stato di natura un uomo vale l'altro, chè la maggior forza fisica d'un individuo non basta ad assicurarlo dalle insidie che frodolentemente gli può tendere il più debole. È così agevole cosa tôrre di mezzo un uomo, è tanto fragile la vita, che l'individuo più robusto e più astuto non si terrà mai sicuro dalle violenze e dagli inganni che il rivale per avventura gli appresta. L'uguaglianza che Hobbes ammette fra tutti gli uomini allo stato di natura deve intendersi appunto nel senso che i vantaggi personali d'un individuo non possono mai essere tali e tanti da metterlo al riparo degli attacchi del più debole; talchè anche il più forte è costretto a vivere in uno stato perpetuo di diffidenza e di paura. Ammessa in tal senso l'uguaglianza di tutti gli uomini, è inevitabile il corollario che tutti gli uomini hanno la stessa speranza di raggiungere i loro fini, e se due individui desiderano la stessa cosa che non può godersi assolutamente in comune, essi diventano fatalmente nemici, e se l'uno prevale sull'altro, il vincitore non può dirsi sicuro dalle invasioni di un terzo e via dicendo.

Per uscire da questo stato intollerabile di paura e provvedere alla propria conservazione e sicurezza, l'individuo possiede un solo mezzo: sottomettere con la forza o con l'inganno quanti uomini è possibile finchè non veda più altri capace di nuocergli. E questo mezzo gli è suggerito dalla ragione e non può non essere approvato da tutti, perchè essendo giusto il fine di preservare e difendere sè stesso, giusto è qualunque mezzo che a quello conduca.

Ma nemmeno questo basta. Se ciascuno si tenesse pago di conquistare uomini e cose per quel tanto che è indispensabile alla propria conservazione e difesa, si potrebbe ancora reputare fortunata l'umanità. Ma tra gli uomini non mancano mai gli ambiziosi i quali prendono piacere nell'invasione e nella conquista e spingono l'una e l'altra oltre il segno della loro preservazione e sicurezza, talchè questi ultimi, anche se sono in minor numero, obbligano tutti gli altri, che si contenterebbero di viver sicuri soltanto, soffocando ogni altra ambizione e vanagloria, li obbligano a passare dalla difesa all'offesa, ad allargare il proprio dominio per prevenire i nemici e non restare vittima di una insensata e stolta moderazione.

Un'altra ragione che arma l'uomo contro l'altro è il desiderio che ciascuno ha di essere onorato dal proprio simile e di vendicarsi d'ogni oltraggio e d'ogni segno di disprezzo. L'uomo non pure pensa altamente di sè ed è schiavo della passione della vanagloria, ma esige che gli altri

uomini abbiano di lui lo stesso concetto che egli ha formato di sè e del proprio valore e preferisce la guerra alla rassegnazione di vedersi stimato ed onorato meno di quello che egli crede meritare.

Tre dunque sono le cause principali e fatali di guerra tra gli uomini che vivono allo stato di natura: la concorrenza, la mutua diffidenza e la vanagloria. La prima spinge gli uomini ad offendere per fine di guadagno, la seconda per fine di difesa e l'ultima per fine di onore. Chi invade per concorrenza adopera la forza per asservire gli avversari e impadronirsi delle loro mogli, dei loro figli e del loro bestiame; chi invade per fine di difesa adopera la violenza per conservare a sè medesimo e ai proprî parenti la libertà ed i possessi; e chi invade per vendicare il proprio onore fa uso della violenza per un nonnulla come sarebbe a dire una parola, un ghigno, una discrepanza d'opinione e qualunque altro segno di disprezzo fatto a lui direttamente o ai parenti suoi, agli amici, al nome (1).

Allo stato di natura l'uomo gode della più completa libertà, ma di questa egli non sa che farsi, però che la stessa libertà che gli consente di fare ogni cosa secondo il proprio libito, consente al suo simile di fare altrettanto; egli ha bensì diritto ad ogni cosa, ma non può godere di nulla con sicurezza, chè ognuno ha diritto di

(1) *Leviathan*, Part I, cap. XIII, p. 110 e sgg.



spogliarlo e di ammazzarlo, nè altra difesa egli può invocare fuori di quella che possiede nella propria forza. Altro che l'età dell'oro! Mancando lo Stato c'è guerra micidiale e perpetua di ciascun uomo contro l'altro, imperano la paura, la crudeltà, le passioni più brutali, non c'è industria, non agricoltura, non commercio, non ci sono case, non edifici, non scienze, non arti, e la vita dell'uomo continuamente minacciata ed insidiata trascorre deserta, povera, sudicia, bestiale e breve (1).

V. **Prove di fatto che confermano quanto sia sciagurato lo stato extrasociale.** — La guerra perpetua tra gl'individui allo stato di natura è una naturale e logica illazione del postulato che negli uomini le passioni prevalgono sulla ragione e che in tanto esiste il dovere in quanto è salvaguardato dalla paura della pena. Ma è poi veramente così trista la natura umana, e non pecca Hobbes di soverchio pessimismo nel dipingerci l'uomo come nemico dell'altro, l'uomo nel quale pure albergano tanti nobili sentimenti e che per quasi comune consenso dei filosofi è chiamato l'*animale socievole* per eccellenza? Per quanto possa essere stringente ed incalzante la logica del filosofo di Malmesbury, il giudizio che egli pronunzia sulla natura umana potrebbe sembrare soverchiamente severo e bieco se da prove di fatto non venisse convalidato e dimostrato.

(1) *Leviathan*, Part. I, cap. XIII, p. 113; *Phil. Rud.*, Dominion, X, 1.



E le prove non fanno difetto.

A conferma della vicendevole diffidenza che regna tra gli uomini, Hobbes osserva che perfino negli stati più ordinati e civili, nei quali sono stabilite leggi e pene contro i ladri ed i violenti, i privati preferiscono viaggiare armati o in compagnia, e non si addormentano se prima non hanno sbarrata la porta. Perfino in casa propria chi non è solito chiudere accuratamente i cassetti nei quali ripone i danari ed i valori? E non si chiama questo sospetto e diffidenza del proprio simile, anzi dei proprî familiari? (1).

Ma se si vuole avere l'esempio in atto di quello che succede nello stato extrasociale, si osservi la vita che conducono i selvaggi dell'America e si legga nelle storie in quale condizione sciagurata di barbarie vivevano gli antichi abitatori della Germania e di altri paesi ora inciviliti, o infine si ponga mente agli orrori nei quali è trascinato il popolo che, abbattuta l'autorità sovrana, resta dilaniato da una guerra civile (2). Ma l'esempio più cospicuo dello stato di natura noi l'abbiamo costantemente dinanzi ai nostri occhi e ce l'offrono gli Stati l'un contro l'altro armati. È un assioma per Hobbes che " quella che è la legge di natura fra uomo ed uomo prima che sieno costituiti gli Stati, diventa, dopo

(1) *Lev.*, I, 13, p. 114; *Phil. Rud.*, the Preface, p. xv; *Liberty*, I, p. 6, nota 1.

(2) *Lev.*, *Ibidem*, pp. 114-115; Tripos, *De Corpore Politico*, I, 12, pp. 84, 85.



la costituzione dei medesimi, la legge internazionale fra sovrano e sovrano „ (1).

Che altro sono infatti parecchi Stati fra loro se non tanti campi forti d'uomini e d'armi messi l'uno in atteggiamento ostile contro l'altro? E poichè nessun supremo e comune potere raffrena gli Stati, questi sono come tanti uomini che vivano allo stato di natura e cioè in guerra perpetua tra loro, chè quelle tregue di breve durata che permettono alle nazioni di godere di una pace infida e incerta non interrompono la guerra ma sono parte di essa (2). Però che tempo di guerra continua ad essere quello in cui regna la diffidenza e il timore di dover ricorrere alle armi, e le battaglie sono soltanto episodi della guerra, così come il cattivo tempo comprende tutto quel periodo in cui minaccia la pioggia e non soltanto gli acquazzoni (3).

VI. **Lo stato di natura continua a sussistere tra le nazioni, e il diritto internazionale è nè più nè meno che il diritto di natura.** — In molti passi delle sue opere politiche Hobbes descrive in quale atteggiamento stanno di continuo gli Stati fra loro.

“ In tutti i tempi „ egli dice “ i re e gli altri enti investiti di sovrana autorità, perchè non dipendono da nessuno, si guardano con occhio bieco

(1) Tripos, *De Corp. Pol.*, X, 10, p. 228.
(2) *Phil. Rud.*, X, 17, p. 141.
(3) *Lev.*, I, 13, p. 113.

ed assumono la condizione e l'atteggiamento di tanti gladiatori, in quanto che ognuno di loro tien rivolte le armi contro e fissi gli occhi sopra l'altro; le armi, cioè forti, presidii e cannoni alle frontiere; gli occhi, cioè spie ed emissari mandati ad osservare ciò che fanno i vicini; e questa è nè più nè meno che una postura di guerra. Ma poichè essi, ciò facendo, mantengono in piedi l'industria dei sudditi; ei non segue da tale stato di guerra quello squallore che è inseparabile dalla indipendenza assoluta dei privati „ (1).

" I capi delle repubbliche e dei regni cercano di allargare il proprio dominio per assicurarsi e adducono a pretesti ogni sorta di pericoli e di timori d'invasione o di aiuto che potrebbe venir prestato agli invasori, e s'industriano, per quanto sta in loro, di soggiogare o d'indebolire i vicini con aperta violenza e pratiche segrete, quando manchi altro modo di assicurarsi; ed in ciò operano rettamente e per ciò sono ricordati con onore dai posteri „ (2).

Non spiaccia ai dottrinari che sognano l'avvento di un'età nella quale le nazioni, sottoponendosi a un arbitrato e cioè alla maestà d'una giustizia assoluta, troveranno modo d'intendersi e di risparmiare all'umanità gli orrori della guerra, non spiaccia se qui si afferma che anche

(1) *Lev.*, I, 13, p. 115.

(2) *Lev.*, II, 17, p. 154; conf. 21, p. 201; *Phil. Rud.* the Preface, p. xv; *Liberty*, I, p. 6, nota 1; *Dominion*, X, 17, p. 141; XIII, 7, p. 169.

ai giorni nostri e assai probabilmente in eterno il diritto internazionale è e sarà il diritto di natura puro e semplice, quello cioè che si riassume in queste poche parole: vita ed incremento proprio, morte e rovina degli altri con ogni possibile mezzo.

Gran mercè se le nazioni potranno riuscire a fermare e a far rispettare universalmente questo principio di giure internazionale: qualunque crudeltà che non abbia in sè vantaggio nè di difesa nè di acquisto si eviti dai belligeranti come quella che essendo contro la ragione e il sentimento, rende l'uomo inferiore alle bestie.

Questo ci pare di avere imparato dalla pace armata in Europa che è una forma di guerra, dai conflitti micidiali nel sud dell'Africa e nell'estremo Oriente e soprattutto dai meschinissimi risultati delle conferenze dell'Aja.

Hobbes ha ancora e avrà pur sempre ragione!

VII. **Le dottrine hobbesiane intorno alla natura umana e allo stato extrasociale confermate da un passo di Emanuele Kant.** — Prima di procedere oltre nella esposizione delle dottrine politiche hobbesiane, mi piace citare un passo di Emanuele Kant, che viene opportunamente a ribadire tutti i ragionamenti fin qui esposti del filosofo inglese. Il passo kantiano è poco noto, trovandosi nel trattato che ha per titolo " *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* ", e questo aureo libriccino è poco letto in Italia ed ancor meno citato. Traduco integralmente e per quanto

è possibile letteralmente il testo tedesco, e mi lusingo che il lettore vorrà essermi grato di questa parentesi.

“ Che un istinto perverso sia radicato nell'uomo, possiamo dispensarci dal dimostrare formalmente, stante la mole di troppo eloquenti esempi che l'esperienza delle azioni umane ci pone sotto gli occhi. Se gli esempi si vogliono attingere da quello stato nel quale preferibilmente si sperò da parecchi filosofi di trovare la pretesa naturale bontà della natura umana, cioè dal cosiddetto stato di natura, bisogna soltanto ragguagliare con le ipotesi di quei filosofi ottimisti le scene gratuite di crudeltà che avvengono a Tofoa, nella Nuova Zelanda e nelle isole dei Navigatori e quelle che si ripetono continuamente nei vasti deserti del Nord-America occidentale e delle quali fa menzione il capitano Hearne, crudeltà tutte commesse senza il minimo vantaggio di alcuno, bisogna dunque soltanto ragguagliare con quelle ipotesi queste scene, perchè subito si scoprano nella natura umana difetti di brutalità in dose assai maggiore di quella che sarebbe necessaria per non condividere l'opinione di quei valentuomini.

“ Se invece si è disposti a credere che l'uomo si lasci meglio conoscere nello stato di civiltà, come quello che gli consenta di sviluppare più completamente le sue attitudini e disposizioni, ci toccherà udire una lunga e malinconica litania di accuse contro l'umanità: accuse di coperta slealtà perfino nella più intima amicizia, tanto

che il moderar la fiducia nell'aprirsi che fanno l'uno all'altro anche i due migliori amici, si suole considerare come una massima generale di prudenza; accuse di una certa propensione a compensare con l'odio colui che ci ha obbligati con un beneficio, odio che ogni benefattore deve sempre aspettarsi; accuse di una cordiale benevolenza per gli amici veramente assai singolare, di una benevolenza la quale permette si aggiunga che “ nella disgrazia dei nostri più cari amici c'è sempre qualche cosa che a noi non dispiace del tutto „; accuse di tanti e tanti altri difetti mascherati con l'apparenza della virtù (non si parli di quei vizi che non fanno punto mistero di sè stessi, perchè per noi colui già si chiama buono *il quale sia uno dei soliti tristi*): ci toccherà insomma udire tali e tante accuse che i vizi inseparabili dalla coltura e dalla civiltà e che sogliono offendere più degli altri, saranno bastevoli per indurci a ritrarre lo sguardo dai procedimenti umani a fine di non contrarre noi stessi un altro difetto: la misantropia.

“ E se questo nemmeno basta, altri potrà considerare quella condizione umana nella quale si fondono in modo maraviglioso lo stato di natura e quello di civiltà, la condizione cioè nella quale si trovano esternamente le nazioni l'una rispetto all'altra. Le nazioni civili infatti stanno l'una contro l'altra nella condizione del rozzo stato di natura e cioè di guerra perpetua ed hanno fermamente stabilito di non volerne uscire mai. Bisogna soltanto considerare l' atteggiamento

degli Stati fra loro per accorgersi che le vaste società chiamate Stati adottano massime in aperta contraddizione con quelle simulatamente professate e che però non si possono smettere, massime che nessun filosofo mai è riuscito a mettere d'accordo con la Morale o alle quali (e questo è il peggio) abbia saputo sostituirne altre migliori conciliabili con la natura umana: di guisa che il Chiliasmo filosofico il quale spera in uno stato di eterna pace fondato sopra un'alleanza di popoli in forma di repubblica universale, non altrimenti che il Chiliasmo teologico il quale persiste a credere nel perfetto miglioramento morale di tutto il genere umano, è generalmente deriso come una pura e semplice fantasticheria „ (1).

VIII. **Nello stato di natura non c'è nozione nè di bene, nè di male, nè di giusto, nè d'ingiusto.** — Lo stato di natura è dunque stato di guerra, e nella guerra, dice l'antico adagio, *tace ogni legge*, non esiste la giustizia e nulla può chiamarsi ingiusto. Dove manca un potere sovrano, manca ogni legge: dove non c'è legge, non c'è ingiustizia.

La forza e la frode sono in guerra le due virtù cardinali (2).

(1) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft von Immanuel Kant. Text der Ausgabe 1793 (A) mit Beifügung der Abweichungen der Ausgabe 1794 (B). Herausgegeben von Karl Kehrbach*, p. 32 e sgg.

(2) *Lev.*, I, 13, p. 115; *Phil. Rud.*, Dominion, V, 2, p. 64.

La forza e la frode sono il santuario in cui gli uomini onesti debbono rifugiarsi in tempo di guerra (1).

Nella guerra non c'è nè mio nè tuo, ma può dirsi proprio tutto quello che s'acquista con forza e con frode e finchè con forza e con frode si conserva (2).

Assiomi duri cotesti ma veri e che Hobbes ha avuto il merito di purgare d'ogni tinta, d'ogni sfumatura d'immoralità dimostrando che non dalla malignità degli uomini essi scaturiscono ma dalla ferrea necessità delle cose.

IX. **La pace è legge di natura ma non si può ottenere che nella società. L'uomo entra in società non già perchè vi è spinto da natura ma per proprio tornaconto.** — Gli orrori che lo stato di sconfinata indipendenza dell'individuo trascina con sè, spingono fatalmente gli uomini ad unirsi in società. La guerra non preserva ma distrugge la vita e la conservazione del proprio essere è la prima e più forte legge di natura. Gli uomini desiderano soprattutto la pace perchè in essa possono vivere ed acquistare con sicurezza. La pace è legge di natura e leggi di natura sono tutti i mezzi che conferiscono alla cessazione della guerra micidiale di tutti contro tutti. La massima salvatrice che dispensa, tradotta in atto, ricchezza, benessere, felicità, splendore, non può

(1) *Phil. Rud.*, The Epistle dedicatory, p. II.
(2) *Lev.*, I, 13, p. 115.



essere che una sola: " fai agli altri quello che vorresti che gli altri facessero a te „. Giustizia, equità, modestia, bontà sono leggi di natura eterne ed immutabili perchè sono altrettanti mezzi al conseguimento della pace, mentre l'ingratitudine, l'arroganza, l'orgoglio, la prepotenza, l'iniquità, fomentando dissidi e guerra perpetua tra gli uomini, vanno combattute, soppresse, soffocate.

Ma come combatterle, sopprimerle, soffocarle se è vero che sono, come vedemmo, passioni naturali epperò gagliardissime e più forti della ragione?

Ecco delinearsi netto e deciso il gran conflitto nel quale viene a trovarsi l'uomo. Da un lato le passioni lo spingono ad essere arrogante, superbo, iniquo, prepotente; dall'altro lato l'esperienza della miseria e dello squallore dello stato extrasociale, la paura della morte, l'ardente desiderio di acquistare e di poter conservare l'acquistato con sicurezza, gli suggeriscono di combattere quelle passioni, di entrare in lotta con sè medesimo, di non essere più un lupo per il suo simile, di volere ad ogni costo l'impero della giustizia, dell'equità, della modestia, della misericordia (1), di entrare, in una parola, in società.

E si badi che secondo Hobbes quello che spinge l'uomo a cercare la compagnia dei e l'accordo coi suoi simili, non è già l'amore che nutre per

(1) *Lev.*, I, 13, pp. 115, 116; 15, p. 145; II, 17, p. 153 e sgg.



costoro, ma il desiderio del proprio vantaggio e di liberarsi dalla paura della morte. " Se si vuol sostenere che l'uomo ami l'altro unicamente perchè costui è uomo, o perchè non ama poi ugualmente tutti gli altri uomini perchè sono uomini? E perchè mai si sogliono frequentare segnatamente coloro che frequentati sono causa di qualche onore o di qualche vantaggio? Noi quindi per natura non si cerca la società in quanto è società, ma perchè possiamo derivarne qualche onore o qualche utilità; questi noi desideriamo come cosa principale, quella come cosa secondaria.

" Come e perchè gli uomini si adunino non potrà sapersi meglio che osservando ciò che fanno quando appunto si trovano insieme. Però che se si adunano per scopo di commercio, è evidente che ogni uomo non bada al suo simile ma al proprio affare; se per ragione di ufficio, ei suol nascere una certa amicizia da mercato fatta di sospetto più che di vero amore e dalla quale può derivare odio ma benevolenza mai; se per piacere e ricreazione della mente, si vede che ognuno è solito compiacersi soprattutto di quelle cose che muovono il riso come quelle le quali, per la stessa loro natura, gli consentono di avere maggiore stima di sè stesso confrontandosi coi difetti e con le debolezze degli altri. E sebbene questo avvenga spesso innocentemente e senza offesa di alcuno, è tuttavia evidente che gli uomini non si compiacciono tanto della società quanto della loro propria vanagloria. Ma

generalmente in queste specie di ritrovi noi feriamo gli assenti e ne critichiamo, giudichiamo, condanniamo la vita, i detti, le azioni. È anzi raro che alcuni dei presenti non ricevano essi stessi una sferzata appena sono andati via; talchè non aveva tutti i torti quel tale che era sempre solito, accomiatandosi, di voler essere ultimo ad uscire. Sono questi invero i soli e reali godimenti della società la quale noi per natura siamo portati a cercare, spinti cioè da quelle passioni alle quali ogni creatura è soggetta, finchè o per infelice esperienza o per causa di sani precetti accade, sebbene a molti uomini mai, che il desiderio di piaceri presenti resta paralizzato dal ricordo di amarezze passate: però senza quella esperienza e quei precetti i ragionamenti sul proposito degli uomini più intelligenti e svelti riescono soltanto freddi e sterili. E se per caso i convenuti passano il tempo narrando avventure, ed uno di essi comincia a raccontarne una capitata a lui; immediatamente tutti gli altri desiderano con immenso ardore di parlare di sè stessi; se uno riferisce qualche caso straordinario, gli altri racconteranno miracoli se sono successi in realtà, altrimenti li inventeranno. E perchè io da ultimo possa dire anche una parola intorno a quelli che presumono d'essere più saggi degli altri, si osservino coloro che convengono per parlare di filosofia: quanti sono, tanti vogliono essere reputati maestri, altrimenti non solo non amano i colleghi ma li odiano e li perseguono.

"È quindi chiaro a chiunque consideri un po' più da vicino i negozi umani che ogni volontario convegno nasce o da vicendevole miseria o da vanagloria, e da esso i convenuti o cercano di trarre qualche vantaggio o di lasciarsi dietro lo stesso εὐδοκιμεῖν, una qualche stima e un qualche onore appo quelli coi quali hanno conversato.

"I medesimi risultati si ricavano, al lume della ragione, dalle definizioni stesse di *volere*, *bene*, *onore*, *profitto*. Però che quando noi volontariamente si contrae società, in qualunque specie di società teniam d'occhio l'oggetto del nostro volere, cioè quello che ognuno dei convenuti propone a sè stesso come bene. Ma tutto quello che sembra bene, è piacevole e o si riferisce ai sensi o alla mente. Inoltre, ogni piacere della mente o è gloria (vale a dire il poter sentire altamente di sè), o mira in fine alla gloria; tutti gli altri piaceri sono sensuali ovvero conducono alla sensualità e possono comprendersi nella parola *comodi*. Ogni società serve quindi o al profitto o alla gloria; sussiste in altri termini, non tanto per l'amore che portiamo ai nostri simili, quanto per l'amore che abbiamo di noi stessi. Se non che nessuna società che trae origine dalla vanagloria può essere grande o durevole. La gloria infatti è come l'onore: se tutti l'hanno nessuno l'ha; perchè e gloria ed onore consistono in paragone e preminenza. Nè la compagnia degli altri rafforza minimamente le cause che io possa avere di gloriarmi di me stesso; imperocchè ogni uomo deve valutarsi per quello

che da solo può diventare senza l'aiuto degli altri. E sebbene i vantaggi di questa vita possono venire cospicuamente promossi dal vicendevole aiuto; considerando che essi si conseguono più agevolmente col dominio sugli altri che associandosi agli altri, nessuno, spero, vorrà mai dubitare che gli uomini sarebbero spinti da natura a cercare con più ardore dominio anzi che società, sol che vedessero rimossa ogni paura.

" Si deve quindi concludere che l' origine di tutte le società grandi e durevoli non debba già cercarsi nella vicendevole benevolenza che gli uomini nutrono l'uno per l'altro, ma nello scambievole timore che hanno l'uno dell'altro " (1).

X. **Origine dello Stato.** — Il proprio tornaconto rende dunque l'uomo socievole, cioè disposto a rinunziare al diritto che ha sopra ogni cosa e di chiamare bene quello che gli piace, male quello che gli dispiace, giusta qualunque cosa conferisca alla sua sicurezza e al suo benessere, ingiusta qualunque cosa metta in pericolo la sua vita e la sua pace.

La rinunzia è grande, ma la ragione la impone, perchè senza di essa è impossibile uscire dallo stato di natura, dalla guerra micidiale di tutti contro tutti. Questa grande rinunzia si può egregiamente esprimere con le famose parole di Jago: " *we cannot all be masters* " (non possiamo

---

(1) *Phil. Rud.*; *Liberty*, I, 2, p. 3 e sgg.

essere tutti padroni!); però quando gli uomini le hanno pronunziate nasce nel mondo il primo dovere, il primo contratto irrevocabile, quello che è la base dello Stato, l'avvento del regno della pace e dei vantaggi che l'accompagnano. " *Non possiamo essere tutti padroni* „ vuol dire che qualcuno sarà solo padrone lui e stabilirà ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, avrà tutti i diritti e nessun dovere, sarà lui solo ancora nella condizione nella quale la natura ha posto l'uomo, cioè di fare e disfare a suo talento, di difendersi e acquistare con tutti i mezzi che conducono al fine, d'essere lui il giudice supremo del bene e del male. Ecco nascere il terribile mostro, l'orrendo Leviathan, cioè il potere supremo ed assoluto dell'autorità. È questo il punto più importante della dottrina politica di Hobbes e sarà opportuno indugiarvisi sopra per dichiararlo nel modo più perspicuo ed evidente.

Il potere sconfinato ed incontrollabile dell'autorità nasce, secondo Hobbes, dalla rinunzia che *volontariamente gli uomini sono costretti a fare* al diritto che la natura aveva dato loro d'essere padroni assoluti di tutto. Il dover cedere volontariamente i proprî diritti per avere in cambio protezione e difesa significa obbligarsi irrevocabilmente alla perdita di quelli. In altri termini, perchè l'autorità suprema sia messa in condizione di assicurare ad ogni privato la difesa e la protezione che egli le chiede, è necessario che essa sia assoluta e incontrollabile. E ancora più chiaramente: perchè il pericolo di un ritorno

allo stato di natura e cioè della guerra di ogni uomo contro l'altro, sia completamente escluso, è mestieri venga costituito un potere sovrano assoluto e incontrollabile.

Se la ragione nell'uomo prevalesse sulle passioni, se giustizia, equità, misericordia, bontà di per sè potessero avere forza coattiva, se la massima " fai agli altri quello che vorresti fosse fatto dagli altri a te ", trovasse nel cuore umano una molla così potente come quella che spinge l'uomo a conservare la sua vita e a vendicarsi di un'ingiuria, se, in una parola, l'uomo fosse buono per natura, non sarebbe necessaria l'origine del Leviathan e si potrebbe concepire lo Stato con poteri limitati così come molti se lo immaginano illusi da un falso concetto della natura umana, soverchiamente teneri di una falsa idea di libertà e ignari delle calamità e delle miserie dello stato di natura o di una guerra civile.

Altri infatti suppone " che per costituire uno Stato sia necessario l'accordo di molti uomini sopra alcuni principî che chiamano leggi, nelle quali si dichiari come essi vogliono essere governati. Segue quindi un altro accordo di questi stessi uomini su colui o coloro che debbono essere designati a far eseguire quelle leggi; e affinchè costui o costoro possano fornire il loro còmpito si deferiscono loro poteri limitati, come ad esempio, proprietà di alcune terre, facoltà di imporre tasse e d'infliggere pene. Occorrendo, per cattiva amministrazione o per altre ragioni,

un aumento di poteri, sarà necessario un nuovo accordo e consenso di quelli stessi uomini che deferirono i primi poteri „ (1).

E primamente è assurdo immaginare che fuori dello Stato molti uomini possano accordarsi sopra quello che dovranno essere le leggi. “ Se vien concluso un contratto nel quale nessuna delle parti esegue immediatamente, ma l'una si fida dell'altra; allo stato di natura cioè di guerra di ciascun uomo contro l'altro, esso è nullo ad ogni ragionevole sospetto: ma se c'è un comune potere sopra entrambe le parti, munito di diritti e poteri sufficienti ad imporre l'esecuzione, non è nullo. Infatti colui che esegue per primo non ha nessun affidamento che l'altro eseguirà dopo; imperocchè i vincoli delle parole sono troppo deboli per imbrigliare l'ambizione, l'avarizia, l'ira e le altre passioni dell'uomo quando manchi il timore di qualche potere coercitivo; potere che allo stato di natura, quando cioè tutti gli uomini sono eguali e giudici della ragionevolezza dei loro timori, non può assolutamente presupporsi „ (2).

Nulla è più fragile della parola di un uomo (3) e contare su di essa significa edificare sulla sabbia. Una passione può solo restar frenata da un'altra più forte; però soltanto la paura della pena, cioè una passione, riesce a dominare, e

(1) Tripos, *De Corp Pol.*, II, 1, 13, p. 132.
(2) *Lev.*, I, 14, p. 124.
(3) *Ibidem*, pp. 119, 128.



nemmeno sempre, l'ambizione, la cupidigia, la libidine e le altre passioni umane.

" I patti accettati da ognuno di quelli che si sono adunati in assemblea per formare uno Stato, e stesi per iscritto senza che venga eretto un potere coercitivo, non sono garanzia ragionevole per nessuno di quelli che hanno pattuito, nè possono chiamarsi leggi e lasciano pur sempre gli uomini allo stato di natura e di ostilità. Infatti, poichè la volontà della massima parte degli uomini è governata soltanto dal timore e là dove non c'è potere coercitivo non c'è timore, la volontà della massima parte degli uomini seguirà le passioni della cupidigia, della libidine, dell'ira e via dicendo sì da infrangere quei patti, talchè gli altri pochi che volentieri li avrebbero rispettati, tornano liberi e non hanno altre leggi se non quelle che dettano a sè stessi „ (1).

Ma supponiamo che l'autorità sovrana possa avere un diritto limitato di disporre degli averi e delle forze dei cittadini. Che cosa seguirà da una tale limitazione nel caso le forze degl'invasori saranno superiori? Evidentemente si ritornerà al diritto della difesa personale, della spada privata, cioè si ripiomberà nello stato di natura. Il potere sovrano deve avere quindi un diritto assoluto di disporre delle forze e delle sostanze dei privati. E a chi obiettasse: occorrendo maggiori entrate e forze, sarà indetta l'assemblea di

(1) Tripos, *De Corp. Pol.*, II, 1, 6, p. 129.



tutti i cittadini che crearono lo Stato e da essi si esigeranno i rinforzi necessari; riesce ovvio rispondere: ma chi avrà mai il potere di costringere i cittadini a radunarsi? Se chi domanda i rinforzi possiede tale potere, egli allora è investito di sovranità assoluta; altrimenti ogni privato sarà libero di non intervenire all'assemblea e di creare un nuovo Stato, e in tal caso tornerà il diritto della spada privata. E se di comune accordo i privati s'aduneranno in assemblea ma negheranno i chiesti rinforzi, è evidente che lo Stato si dissolverà.

Vana è quindi l'idea di coloro che vogliono far prima le leggi e poi lo Stato, come se la Politica potesse essa creare lo Stato, mentre in realtà lo Stato c'è prima e dopo nasce la Politica (1).

XI. **I poteri della sovranità.** — Senza un potere coercitivo assoluto non ci possono essere leggi, e queste nascono dopo quello. Ma vediamo un po' più da vicino in che cosa consista la sovranità.

In tanto esiste un potere coercitivo in quanto ogni privato ha rinunziato al diritto di disubbidire al comando di colui o di coloro che sono stati investiti di quel potere. Nessuno quindi ha diritto di opporre resistenza alla spada della giustizia. In altri termini, la giustizia emana dal

---

(1) Tripos, *De Corp. Pol.*, II, 1, 14, pp. 133, 134.



potere sovrano e nessuna legge dello Stato può essere ingiusta, perchè le leggi dello Stato sono come quelle del giuoco: qualunque cosa i giuocatori pattuiscono di comune accordo, non può più costituire ingiustizia per nessuno di loro (1).

La spada della giustizia non è altro se non il diritto di punire ed è essenziale per la pace dei cittadini all'interno. Le pene debbono essere tali da incutere timore, debbono cioè rappresentare per l'uomo un male maggiore di quello che gli sembra essere l'ubbidienza alla legge, ossia il privarsi di dare sfogo alla propria passione. Gli uomini infatti per natura scelgono sempre quello che par loro essere il minor male (2). La spada della giustizia incutendo timore ai privati li fa vivere sicuri tutti, in quanto che ognuno dominando le proprie passioni, rispetta il diritto dell'altro.

Ma c'è il pericolo dei nemici esterni contro i quali bisogna unirsi e resistere, altrimenti la pace all'interno a nulla serve. Ogni privato è quindi obbligato a contribuire con le sue forze fisiche alla difesa dello Stato; ma poichè egli si trova di avere già trasferito l'uso della sua forza a colui o a coloro che sostengono la spada della giustizia, è evidente che la spada della guerra debba essere affidata alle mani stesse che reggono la spada della giustizia. Le due spade sono

(1) Tripos, *De Corp. Pol.*, II, 1, 7, pp. 129, 130; *Lev.*, II, 30, p. 335.

(2) *Phil. Rud.*, Dominion, VI, 4, p. 75.



la stessa e medesima cosa e sono essenziali ed inseparabili dal potere sovrano.

Inoltre, poichè il diritto di reggere la spada non vuol dire altro che farne uso quante volte si reputi opportuno, è chiaro che in tutte le controversie tra privati, nelle quali deve intervenire la spada della giustizia, il diritto di decidere spetta al potere sovrano; e così pure in tutte le deliberazioni riguardo ad una guerra, il diritto di risolvere e stabilire quello che deve farsi, appartiene al potere sovrano, perchè è il potere sovrano che regge la spada della guerra.

E considerando che importa più prevenire la violenza e la rapina anzi che punirle quando sono già state perpetrate, e che ogni violenza procede da controversie intorno al *mio* e al *tuo*, al giusto e all'ingiusto, al bene e al male, cose tutte che gli uomini giudicano ciascuno a modo suo, è inevitabile che debba spettare alla sovranità di stabilire la norma secondo la quale ogni uomo può imparare quello che è suo e quello che è d'altri, quello che deve fare e quello che deve lasciare, quello che è il bene e quello che è il male. Bisogna inoltre che tale norma sia imposta, e poichè questa imposizione sarebbe vana senza la paura della pena, riesce facile argomentare che solo chi regge la spada della giustizia, cioè il potere sovrano, può fare ed imporre quelle che si chiamano le leggi civili.

Ma la persona o le persone investite della sovranità è impossibile che sieno presenti a tutte le deliberazioni o esercitino personalmente le

molteplici funzioni inerenti alla potestà suprema, però questa è costretta a nominare magistrati i quali spediscano in vece sua i pubblici negozi. Fa dunque parte del potere sovrano la facoltà di nominare i pubblici ufficiali ed impiegati e di determinarne l'autorità.

Finalmente come corollario inevitabile dei poteri della sovranità, bisogna ammettere che ad essa spetti la più assoluta impunità. Sono quindi inerenti alla sovranità il diritto di punire, di far guerra e di servirsi delle forze e delle sostanze dei cittadini per la difesa dello Stato, il diritto di legiferare e di far eseguire le leggi e finalmente il diritto di creare le pubbliche magistrature. Colui o coloro che hanno tali poteri sono sovrani *assoluti* e come tali impunibili; poichè e natura e diritto negano al privato il potere di punire chi comanda (1).

La sovranità è dunque per natura assoluta, perchè chi ha sottomesso la propria volontà a quella di uno, o di pochi o di molti, in modo tale che ciascuno di costoro può, di diritto e fuori d'ogni timore di pena, far leggi, decidere controversie, infliggere gastighi, disporre delle vite e delle sostanze dei privati; egli ha veramente concesso ad altri il massimo dominio e potere che immaginare si possa. E non pure il ragionamento ma l'esperienza insegna che in qualunque Stato bene ordinato, nel quale si sia riu-

(1) Tripos, *De Corp. Pol.*, II, 1, 7-12, p. 129 e sgg.; *Phil. Rud.*, Dominion, VI, 4-12, p. 75 e sgg.



sciti a sopprimere del tutto l'uso della spada privata, quel supremo ed assoluto potere risiede nelle mani o di quell'uno, o di quei pochi o di quei molti, ma nelle mani di qualcuno sempre. Talchè tutti quegli uomini faziosi che fieramente protestano contro l'assolutismo del potere sovrano, in fondo non mirano tanto a distruggerlo quanto a trasferirlo in altri (1).

XII. **In qualunque forma di governo l'essenza della sovranità resta sempre la stessa.** — Uno degli errori dai quali conviene maggiormente guardarsi in Politica, è quello di credere che la sovranità muti mutando forma di governo e non sia piuttosto sempre la stessa vuoi nel regime monarchico, vuoi nell'oligarchico o nel democratico.

Sebbene Hobbes si dichiari apertamente fautore della monarchia (2), pure confessa nella prefazione ai *Philosophical Rudiments* (3) che l'unico principio di tutta la sua dottrina il quale non possa dirsi matematicamente dimostrato ma soltanto reso verisimile, è che bisogna dare la preferenza al governo monarchico.

Indubitato è invece che ogni forma di governo è ottima sempre che la sovranità non venga

(1) *Phil. Rud.*, Dominion, VI, 13, p. 80 e sgg.
(2) *Phil. Rud.*, Dominion, X, 3 e sgg., p. 129 e sgg.; Tripos, *De Corp. Pol.*, II, 5, 3 e sgg., p. 165 e sgg.; *Leviathan*, II, 19, p. 173 e sgg.
(3) Vedi p. XXII.

scissa ma permanga assoluta, conservi cioè i tre diritti che ad essa sono essenziali: di essere lei sola padrona della milizia, di poter lei sola imporre i tributi, di giudicare lei sola quali sono le dottrine che possono essere insegnate nello Stato. Se la sovranità trasferisce ad altri il comando supremo della milizia, conserverà invano il diritto di punire e di far eseguire le leggi; se cede ad altri il potere d'imporre le tasse, serberà invano il supremo comando dell'esercito; e se rinuncia al diritto di proibire l'insegnamento di dottrine religiose o politiche contrarie alla costituzione e alla pace dello Stato, favorirà essa stessa la ribellione dei sudditi. *Un regno o una repubblica nella quale questi tre poteri sieno divisi, non può sussistere* (1).

Ogni buon governo è quindi assoluto. Nelle monarchie un uomo solo è supremo sovrano e tutti gli altri in tanto hanno autorità in quanto l'hanno da lui e in tanto l'esercitano in quanto l'esercitano in nome di lui. Nelle aristocrazie e democrazie c'è un supremo consiglio che ha gli stessi poteri del monarca nelle monarchie e che per conseguenza possiede una sovranità semplice ed assoluta non già mista e limitata. Però là dove una delle tre forme di governo si trova già stabilita, è vano discutere quale delle tre sia la migliore; ma bisogna preferire sempre, conservare e reputare ottima quella che già

(1) *Lev.*, II, 18, p. 167 e sgg.



esiste, perchè è contrario non solo alla legge di natura ma alla legge positiva di far cosa la quale tenda a sovvertire le istituzioni (1).

" Ai popoli bisogna soprattutto insegnare a non guardare con più amore della propria qualsiasi altra forma di governo che vedano negli Stati vicini e, sia quanto grande si voglia la prosperità che osservano in nazioni governate diversamente dalla loro, a non cercare per questo novità e mutamenti. Però che la prosperità di un popolo retto da un'assemblea aristocratica o democratica non dipende dalla forma di governo aristocratica o democratica, ma dalla ubbidienza e dalla concordia dei sudditi; nè un popolo fiorisce sotto una monarchia, perchè un uomo solo ha il diritto di governarli, ma perchè gli ubbidiscono. Se infatti vien meno in qualunque specie di governo l'ubbidienza e conseguentemente la concordia dei cittadini, questi non solo non fioriranno, ma presto andranno in perdizione. E quelli che cercano, disubbidendo, di riformare continuamente lo Stato, s'accorgeranno che con ciò essi lo disfanno: simili alle stolte figlie di Pelias delle quali la favola racconta che volendo esse ridare al loro decrepito genitore la gioventù, lo tagliarono in pezzi dietro consiglio di Medea e lo bollirono assieme a certe erbe, ma non riuscirono a fare di lui un uomo giovane „ (2).

(1) *Lev.*, III, 42, p. 548.
(2) *Lev.*, II, 30, pp. 326, 327.

XIII. **I negozi umani non sono mai senza inconvenienti e la sapienza consiste nel saper scegliere tra due inconvenienti quello minore.** — Gli uomini usciti da una guerra civile o da qualsivoglia altra condizione che allo stato di natura si assomigli, esperti di sofferenze e di privazioni, spossati dagli orrori della guerra, sono sempre dispostissimi a riconoscere nella sovranità i poteri assoluti di cui abbiamo discorso. Ma dopo un lungo periodo di pace, dopo che i beneficî resi da un governo rigido e forte sono stati sfruttati, cominciano i lamenti, le ambizioni si destano, dottrine false e sofismi speciosi serpeggiano tra il popolo assumendo l'aspetto di principî di tempi nuovi, più evoluti e civili, e gli uomini cominciano a sentire il peso della autorità, a sognar di leggi di giustizia assoluta ed eterna esistenti prima e sopra dello Stato, a pretendere una libertà individuale che in fondo non è altro se non desiderio di comando e di dominio sugli altri.

Sembra infatti a taluni intollerabile di veder limitata la propria libertà e di dover spesso governare le proprie azioni non già secondo detta dentro la coscienza ma secondo la volontà di chi comanda. Eppure la rinunzia a fare quello che si vorrebbe è in molti casi l'unico mezzo di conservare la nostra vita e le nostre sostanze. Perchè se ad ogni uomo fosse concessa questa libertà di seguire la propria coscienza, le coscienze sarebbero tante e così diverse che gli uomini non potrebbero vivere in pace nemmeno

un'ora. Tuttavia ad ogni privato sembra una grande ingiustizia di non potere seguir sempre e liberamente la propria coscienza, perchè ognuno considera questa libertà in sè e non già negli altri, talchè sotto il nome di libertà si nasconde in ultima analisi il desiderio di comandare e governare gli altri. Infatti quando uno è libero e gli altri sono legati, quell'uno comanda e governa, però tanto onore chiedendo sotto l'innocente nome di libertà altri, anche in buona fede, si adonta quando quello gli venga negato (1).

" È un fatto costantemente confermato dall'esperienza, che gli uomini non desiderano soltanto la libertà di coscienza, ma quella dei loro atti, nè questa soltanto ma ancora la libertà di persuadere altri e far propaganda; e non basta nemmeno, perchè ogni uomo desidera che l'autorità sovrana non ammetta e faccia valere altre opinioni fuori di quelle che egli professa " (2).

È però indubitato che gli uomini sarebbero assai più felici se ognuno di essi potesse comandare e farla da padrone. La limitazione della libertà individuale è bensì una necessità ma è certamente anche un male. A questo proposito fa valere Hobbes quella dottrina di prudenza che viene troppo spesso dimenticata dagli uomini e consiste nel persuadersi che nei negozi umani non c'è mai da una parte tutto bene e dall'altra tutto male, ma sempre un miscuglio

(1) Tripos, *De Corp. Pol.*, II, V, 2, pp. 163, 164.
(2) *Ibidem*, VI, 13, p. 188.

di bene e di male, talchè la scelta non è mai fra il bene e il male, ma sempre fra il maggiore e il minor male.

" Ci sono poche cose a questo mondo le quali non sieno o un miscuglio di bene e di male o una catena nella quale il bene e il male sono così intimamente legati che riesce impossibile prendere l'uno e lasciare l'altro: per esempio, i piaceri della colpa e l'amarezza della pena sono inseparabili, e così pure generalmente fatica ed onore. Quando nell'intera catena, prevale il bene; tutto si chiama bene; e quando prevale il male, tutto si chiama male " (1).

" La condizione dell'uomo in questa vita non sarà mai senza inconvenienti; ma in uno Stato nessuna jattura può accadere maggiore di quella che procede dalla disubbidienza dei sudditi e dalla infrazione dei patti dai quali lo Stato ripete la sua esistenza " (2).

" Altri può obiettare che assai miseranda è la condizione dei sudditi, sottoposti come sono alle cupidigie e ad altre sregolate passioni di colui o di coloro che hanno nelle mani un potere illimitato ed assoluto. E generalmente quelli che vivono sotto un monarca credono che la colpa sia della monarchia; e quelli che sono retti da un governo democratico o da qualunque altra assemblea sovrana, attribuiscono ogni danno a quella particolare forma di governo; mentre in

(1) Tripos, *Human Nature*, VII, 7, pp. 33, 34.
(2) *Lev.*, II, 20, p. 195.



realtà il potere è lo stesso in qualunque forma di governo che abbia raggiunto quel grado di perfezione che si richiede per proteggere i sudditi: nè considerano gli uomini che la loro condizione non può mai essere senza qualche incomodo e che il massimo danno cui un popolo può patire sotto qualsiasi forma di governo diventa minimo in confronto delle miserie e delle orrende calamità che accompagnano una guerra civile o quella sfrenata condizione di uomini senza padroni, senza soggezione alle leggi, senza un potere coercitivo che legando loro le mani renda impossibili rapine e vendette: nè altresì considerano gli uomini che la più grave oppressione da parte dei governi non deriva da nessun piacere o profitto che questi possano trovare nel danno e nell'indebolimento dei sudditi, mentre è ovvio che nel vigore dei sudditi consiste la forza e la gloria dei governi; bensì deriva quella oppressione dalla caparbietà dei privati i quali contribuendo a malincuore alla propria difesa, rendono necessario ai loro reggitori di trarre tutto il danaro che possono in tempo di pace, per potere, ad ogni evenienza o bisogno urgente, avere i mezzi di resistere o di avvantaggiarsi sui nemici. Però che tutti gli uomini sono da natura forniti di grosse lenti di ingrandimento, cioè di passioni e di egoismo, attraverso le quali ogni piccolo pagamento sembra un ingente gravame; ma sono invece privi di cannocchiali, cioè di scienza morale e politica, per scorgere da lontano le miserie impendenti le quali non

potrebbero assolutamente scansarsi senza quei pagamenti „ (1).

XIV. **In che cosa consiste la libertà bene intesa.** — Non è a credere che l'ineluttabile necessità di un sovrano ed assoluto potere per mantenere ordinato e prospero uno Stato, privi i cittadini di vivere liberi. La libertà che consiste nel comandare agli altri, quella sì è tolta al cittadino, è deferita esclusivamente all'autorità sovrana, è il bene al quale rinunzia, anzi deve rinunziare ogni privato per vivere sicuro e felice. Se non che il riconoscimento del potere sovrano e l'ubbidienza alle leggi si conciliano mirabilmente con la libertà civile. Le azioni degli uomini sono così varie che tutte non possono e non debbono restare circoscritte, limitate, frenate dalle leggi. Anzi la legge deve intervenire solo in quei casi nei quali è indispensabile il suo intervento per la sicurezza e il benessere dello Stato, e deve lasciare, quanto è possibile, libertà agli individui di farsi guidare dalla ragion naturale in tutti gl'innumerevoli negozi umani nei quali gli uomini sanno da sè soli distrigarsi e trovare la retta via. Quello Stato è più libero nel quale sono pochissime ma ferree leggi.

“ Così come l'acqua cinta da ogni banda di sponde, stagna e si corrompe; priva d'ogni ar-

(1) *Lev.*, II, 18, p. 170.



gine si disperde; ma quanto più ricca è di canali tanto più libera corre al suo destino; del pari i sudditi, se non potessero far nulla senza il comando della legge diventerebbero torpidi e tardi; se potessero fare ogni cosa senza di esso, si disgregherebbero; però tanto più liberi sono quanto più cose le leggi lasciano indeterminate. I due estremi sono viziosi; però che le leggi non furono inventate per sopprimere ma per dirigere l'operosità degli uomini; appunto come la natura fece gli argini non per arrestare ma per guidare il corso del torrente. La misura di tale libertà deve attingersi dal bene dei sudditi insieme e dello Stato „.

Le leggi, in altri termini, non debbono mai costituire un pericolo, una rete nella quale gli uomini di buona volontà possano temere d'incappare (1).

XV. **Il primo dovere del principe è d'essere geloso custode della sovranità assoluta che gli compete.** — Venendo a discorrere dei doveri del principe, Hobbes innanzi tutto premette che non potendo uno Stato più sussistere quando sieno sottratti alla sovranità i diritti e i poteri che le competono, è supremo e primo dovere del principe di conservarseli integri, di non trasferirli in altri, di non spogliarsi di nessuno di essi. Quali sieno i diritti e i poteri inerenti alla sovranità, noi già vedemmo.

---

(1) *Phil. Rud.*, Dominion, XIII, 15, p. 178 e sgg.; Tripos, *De Corp. Pol.*, II, 9, 4 e sgg., p. 215 e sgg.

" Spesso altri per ottenere un regno, si contenta di un potere minore di quello che necessariamente si richiede per la pace e la difesa dello Stato. Indi nasce che quando la salute pubblica t'impone di riassumere l'esercizio di quel potere cui avevi rinunziato, il tuo atto sembra ingiusto e dispone alla ribellione moltissimi sudditi appena l'occasione si presenta..... E che i principi si privino di tutto il potere che è loro necessario, non sempre, sebbene alcune volte, accade perchè ignorino quello che è indispensabile all'ufficio loro, ma accade perchè il più delle volte sperano di riacquistare quel potere a loro posta. Di che s'ingannano; però che tutti quelli che vorranno tenerli avvinti alle promesse, troveranno un sostegno negli Stati esteri; i quali ultimi avendo di mira il bene dei propri sudditi, si lasceranno sfuggire poche occasioni per indebolire lo Stato dei vicini " (1).

XVI. **I nemici esterni ed interni dello Stato e come si debbono combattere.** — Poichè la condizione nella quale si trovano gli Stati l'uno rispetto all'altro, è quella stessa che sussiste tra gli uomini allo stato di natura, è evidente che il principe dovrà offendere i nemici esterni e difendersi da essi con tutti i mezzi possibili; saprà adoperare, occorrendo, la violenza e la frode, non mirerà ad altro che all'incremento e alla

(1) *Lev.*, II, 29, 30, pp. 309, 323.



difesa del proprio regno. Le nazioni tra loro sono perennemente in guerra, e nella guerra tace e deve tacere ogni legge che non sia quella della propria conservazione e del proprio vantaggio. I nemici esterni sono facili a conoscersi e sempre che il principe sia bene armato, ben provveduto di tesoro e di alleati, riuscirà a sconfiggerli.

Ma i nemici interni chi sono e come conviene estirparli?

Esiziali ad ogni Stato sono segnatamente tutti coloro che possono non lavorare; però che prima d'aver riportata vittoria sulla fame e sul freddo, l'uomo non suole contendere per le cariche pubbliche. Tutti gli uomini hanno, è vero, da natura di lottare per gli onori e le promozioni; ma specialmente quelli che meno hanno da pensare a provvedersi delle cose necessarie alla vita. Il tempo libero di cui costoro dispongono, li invita ora a discutere fra loro sulla cosa pubblica, ora a leggere con ogni agio libri di storia e di politica, orazioni, poesie ed altre opere dilettevoli; indi si reputano sufficientemente provvisti d'ingegno e di dottrina, per curare affari della massima importanza. Ma poichè gli uomini non sono quello che sembrano a sè stessi, e anche fossero, non potendo tutti, per cagion del soverchio numero, esser chiamati al maneggio della cosa pubblica; è inevitabile che molti di essi sieno lasciati fuori. Questi ultimi quindi credendosi offesi, nulla desiderano tanto, parte per invidia di quelli che sono stati preferiti a loro,

parte per la speranza di averli a soverchiare, quanto che le pubbliche deliberazioni riescano a male. Non deve quindi meravigliare se avidamente stanno a spiare ogni occasione d'innovazioni (1).

Sallustio descrivendoci Catilina, cui nessuno mai superò nell'arte di sollevare le masse, dice che egli aveva molta eloquenza e poca sapienza. Sallustio quindi separa la sapienza dall'eloquenza, e questa reputa propria ed indispensabile all'uomo sedizioso; quella giudica maestra di pace e di quiete. E veramente ci sono due specie d'eloquenza. La prima consiste nell'esprimere con eleganza e chiarezza tutto quello che la mente concepisce; ed è frutto parte dell'osservazione delle cose, parte della retta intelligenza di parole prese nel loro proprio e definito significato. L'altra consiste nel muovere le passioni dell'animo, come ad esempio, speranza, timore, sdegno, compassione; e deriva dall'uso metaforico di parole convenienti alle passioni. Inoltre la prima crea un discorso basato su principî veri, l'altra sopra opinioni già invalse di qualunque natura esse sieno. La prima si vale della logica, l'altra della rettorica; la prima mira alla verità, l'altra alla vittoria. Entrambe servono a due fini diversi, l'una a deliberare, l'altra a commuovere; chè l'una non va mai disgiunta dalla sapienza, l'altra quasi sempre. Di questa seconda specie

(1) *Phil. Rud.*, Dominion, V, 5, p. 67; XII, 10, p. 160.



di eloquenza si valgono appunto gli uomini faziosi ignari di che cosa sia il giusto e l'ingiusto, onestà e disonestà, bene e male; d'onde attingano le leggi il loro potere; di ciò che introduce e mantiene la pace tra gli uomini e di ciò che la distrugge; del vero concetto di proprietà, e ignari infine della massima " fai agli altri quello che dagli altri vorresti fosse fatto a te " per trarne la norma regolatrice di condotta verso i propri simili.

A questi arruffapopoli nemici interni dello Stato bisogna aggiungere coloro i quali, pure amando il vivere civile, cooperano per ignoranza a disporre gli animi dei sudditi alla sedizione, valendosi alcuni della scuola, altri del pulpito, per insegnare, i primi ai giovani, i secondi al popolo, false dottrine.

Perchè i tristi umori messi in moto sortiscano l'effetto desiderato, i faziosi procedono a questo modo: innanzi tutto s'industriano di far entrare nella congiura tutti quelli disposti a ribellarsi, e poi si sforzano in ogni maniera di ottenere che nella fazione possano avere essi in mano il mestolo. Raggiungono il primo intento riferendo e interpretando consigli ed atti di questo e di quello, nominando le persone e stabilendo il luogo dove dovranno riunirsi e deliberare intorno a tale e a tale altro capo che è necessario riformare nel governo; e tutto ciò a seconda detterà loro il proprio interesse. Raggiungono l'altro fine, di ottenere cioè il comando della fazione, creando in questa un'altra fazione;

val quanto dire essi terranno riunioni segrete ed appartate con pochi, nelle quali stabiliranno le proposte da fare nell' assemblea generale e chi le farà e sopra quali argomenti, e in che ordine ciascuno di loro parlerà e in che modo potranno riuscire a tirare dalla loro i più autorevoli e popolari della fazione. Così quando sono riusciti a formare una fazione abbastanza larga nella quale possano prevalere con la loro eloquenza, la incitano a impadronirsi della cosa pubblica. In tal guisa essi a volte giungono ad opprimere il paese, quando cioè manchi un'altra fazione capace di tener loro testa; ma il più delle volte lo dilaniano e fanno nascere una guerra civile. Perocchè pazzia ed eloquenza concorrono a sovvertire un governo così come le figlie di Pelias, re di Tessaglia, congiurarono con Medea a danno del proprio padre. Volendo ridare la giovinezza al decrepito vecchio, per consiglio di Medea lo tagliarono in pezzi e lo misero sul fuoco a bollire; invano aspettando che tornasse in vita. Così pure il popolo, nella sua follìa, come le figliuole di Pelias, desiderando rinnovare l'antico governo e lasciandosi sedurre dall'eloquenza di uomini ambiziosi, quasi seconda malìa di Medea, divisosi in fazioni, più che riformare l'antico governo lo distrugge con quei divampamenti (1).

La lingua di un uomo può diventare una

(1) *Phil. Rud.*, XII, 12, 13, pp. 161-164.



tromba di guerra e di sedizione e si racconta di Pericle, che a volte egli con le sue eleganti concioni, tuonava, lampeggiava, sconvolgeva tutta la Grecia (1).

Le passioni degli uomini che, prese separatamente, hanno un ardore moderato come quello di un singolo tizzo, diventano in un'assemblea come tanti tizzi che s'infiammino a vicenda, segnatamente quando i convenuti coi loro discorsi si fanno da mantice reciprocamente per far andare in fiamme lo Stato, sotto pretesto di suggerire consigli ad esso vantaggiosi (2).

Dai ricchi oziosi adunque, dai cittadini che godono di soverchia popolarità (3) e dai tribuni ambiziosi ed eloquenti si guardi il principe e in essi veda sempre i veri nemici interni dello Stato. Il male di cui tutti costoro sono una perenne minaccia o si previene o non essendosi più in tempo a prevenirlo, si estirpa violentemente dalle radici.

Non si conosce mezzo più atto a prevenire i disordini in uno Stato quanto riuscire a sradicare dalle menti degli uomini le false dottrine, e a sradicarle non già col comando e col terrore, ma con l'insegnamento e l'evidenza delle ragioni. Il principe quindi deve porre ogni impegno a che nei pubblici atenei s'insegnino i

---

(1) *Phil. Rud.*, V, 5, p. 67.

(2) *Lev.*, II, 25, p. 248; Tripos, *De Corp. Pol.*, II, 5, 4, p. 167.

(3) *Lev.*, II, 29, pp. 320, 321; Tripos, *De Corp. Pol.*, II, 9, 7, p. 218.

veri e dimostrati principî della scienza politica, dei quali imbevuti i giovani istruiranno in seguito privatamente e pubblicamente gl'incolti. E questo essi faranno con tanto maggior piacere ed efficacia quanto più saranno convinti della verità di quei principî che professano ed insegnano. Ed osservando noi come sentenze benchè false e non più intelligibili di quelle che verrebbero fuori da un'urna nella quale altri avendo deposto parecchie parole ne estraesse fuori alcune a caso, sono tuttavia accolte dalle masse solo perchè le sentono ripetere continuamente; ci domandiamo: quanto queste stesse masse non sarebbero più disposte a far buona accoglienza a sane dottrine intelligibili e rispondenti alla natura delle cose? È dovere quindi di chi è investito dell'autorità sovrana, il curare che i veri principî della scienza politica sieno scritti, pubblicati ed insegnati in tutti gli atenei.

Se non che sradicati gli errori, restano pur sempre l'ambizione e la sete degli onori abbarbicate al cuore umano e pronte a minar lo Stato ove non vengano soddisfatte. A contentarle dunque debbono ordinarsi premi e punizioni in modo che gli uomini sappiano che nè il disprezzo dell'autorità, nè le fazioni, nè l'aura popolare bensì il contrario sono via agli onori. Onesti e buoni debbono reputarsi gli uomini che rispettano i decreti, le leggi e i diritti dei loro padri. Se questi onesti noi vedessimo costantemente ornati di onori, e puniti e disprezzati i faziosi, ci sarebbe più ambizione ad ubbidire che a ribel-

larsi. Nondimeno, qualche volta accade, che così come si deve carezzare un cavallo per la sua soverchia foga, del pari conviene adulare un suddito ostinatamente restìo per paura della sua potenza; ma cavaliere e principe s'inducono a far questo quando sono in pericolo di cadere (1).

Se ad onta di ogni prevenzione, scoppia tuttavia la rivolta, il principe deve subito colpire coloro che ne sono stati gl'ispiratori punendoli con pene esemplari. Invece il povero popolo vittima di seduzioni e d'istigazioni, deve essere perdonato, chè l'infierire contro il popolo in tal caso, significa punire quell'ignoranza della quale ha colpa in gran parte il principe reo di non averlo fatto istruire meglio (2).

I nemici interni dello Stato debbono essere trattati come quelli esterni, è lecito cioè per diritto di natura muover loro guerra, e nella guerra la spada non giudica, nè chi prevale fa più distinzione fra nocenti ed innocenti riguardo al passato, o usa qualsiasi misericordia che non sia quella che conferisca al bene del proprio popolo. Per questa ragione, trattandosi di sudditi che deliberatamente negano l'autorità dello Stato costituito, è legittimo estendere la vendetta non solo ai padri ma anche alla terza e alla quarta generazione che non sono ancora in vita, e però innocenti dell'azione per la quale

(1) *Phil. Rud.*, XIII, 9, 12, pp. 171, 172, 175; Tripos, II, 9, par. 7, 8, pp. 218, 219.

(2) *Lev.*, II, 30, p. 337.

sono punite. Questo perchè la natura dell'offesa consiste nel non voler più essere soggetti, cioè nel voler ripiombare nello stato di guerra e nella ribellione; però i rei di tale offesa sono puniti non già come sudditi, ma come nemici. La ribellione infatti altro non è se non ritorno alla guerra (1).

Giova qui ricordare che la somma della virtù consiste nell'essere socievole con chi vuol essere socievole, e formidabile contro chi non vuole esserlo (2).

XVII. **La sicurezza e il benessere del popolo sono il supremo fine dello Stato.** — Il dovere supremo di un sovrano, sia questo un principe o un'assemblea, consiste nel procurare al popolo la sicurezza, la quale non deve intendersi nel senso esclusivo di mera preservazione della vita, ma comprende tutte le altre soddisfazioni e comodi che alla vita propria procaccia ogni cittadino esercitando industrie lecite senza nè pericolo, nè danno dello Stato (3).

Quando il principe si sia assicurato contro i nemici esterni ed interni dello Stato nei modi dianzi detti, egli deve poi mirare al bene del popolo, che è tutt'uno con quello del principe stesso (4).

---

(1) *Lev.*, II, 28, p. 305.
(2) Tripos, *De Corp. Pol.*, I, 4, 15, p. 110.
(3) *Lev.*, II, 30, p. 322.
(4) *Ibidem*, p. 336; Tripos, *De Corp. Pol.*, II, 5, par. 1, pp. 161, 162.

Fonti di ricchezza pei sudditi sono il lavoro, il risparmio, i prodotti naturali della terra e dell'acqua, la milizia.

Il principe deve procurare di far lavorare tutti quelli che al lavoro sono atti, e per toglier di mezzo il pretesto della mancanza di lavoro è necessario ci sieno leggi che promuovano la navigazione, l'agricoltura, la pesca ed ogni altra specie d'industrie.

La massa dei sudditi poveri ma pur robusti che si moltiplicano continuamente è utile si trapiantino nelle regioni non abbastanza popolate, nelle quali però essi non dovranno distruggere gli abitanti che trovano, ma costringerli ad occupare minor spazio; non dovranno percorrere in lungo ed in largo il paese come tanti predoni, ma coltivarne ogni zolla con arte e con cura per riceverne la sussistenza a tempo debito. Quando poi l'intero territorio rigurgiti di abitatori, l'estremo ed unico rimedio è la guerra, come quella che provvede ai bisogni d'ogni singolo uomo apportandogli la vittoria o la morte (1).

Non devesi d'altra parte affidare alla carità dei privati tutti coloro che per qualche sventura sono resi inabili al lavoro, ma lo Stato deve con apposite leggi provvedere al loro mantenimento. Così come si accusa di perversità il pri-

(1) *Phil. Rud.*, Dominion, XIII, 14, p. 176 e sgg.; *Lev.*, II, 30, p. 334 e sgg.; Tripos, *De Corp. Pol.*, II, 9, par. 3, 4, p. 214 e sgg.



vato che non si cura dei deboli derelitti, del pari si biasima il capo dello Stato che li abbandona all'alea della carità privata (1).

XVIII. **Lo Stato e la religione.** — Fra i poteri inerenti alla sovranità c'è quello di giudicare e stabilire quali dottrine favoriscono la pace e la quiete dello Stato e debbono essere insegnate al popolo.

È evidente che le azioni degli uomini si conformano alla idea che essi si sono formati di ciò che per loro è il bene o il male, e al desiderio di essere premiati o di scansare fra due pene quella più grave. Il potere civile ha quindi l'obbligo d'impedire che si bandiscano ai cittadini dottrine le quali facciano loro credere legittima la ribellione alle leggi dello Stato e sanciscano pene maggiori per chi ubbidisce alle leggi dello Stato, delle pene stesse che lo Stato commina per chi le trasgredisce. In altri termini, la parola di Dio è regola suprema delle nostre azioni; ma poichè non vi è principio, vuoi nella religione vuoi nelle scienze, dal quale non possano nascere dissensioni e guerra; è necessario che la suprema autorità laica sia essa interprete del verbo divino non appena i dispareri intorno a questo, minacciano la pace pubblica. Se accanto al potere sovrano che ordina una data cosa sotto minaccia di pena capitale, c'è

(1) *Lev.*, II, 30, p. 334.

un altro potere che la inibisce minacciando la pena della dannazione eterna, è naturale che nessuno Stato potrà sussistere. Nessuno mai può servire due padroni: però in questo mondo non devesi riconoscere altro governo che quello temporale; altrimenti si avrà la guerra tra la Chiesa e lo Stato; tra gli spiritualisti e i temporalisti; tra la spada della giustizia e lo scudo della fede; e, quel che è peggio, nel petto di ogni cristiano tra il cristiano e l'uomo (1).

Il pericolo d'un dissenso tra quello che comanda la Chiesa e quello che comanda lo Stato, è di data piuttosto recente nella Storia. Per gli Ebrei la legge mosaica era al tempo stesso la legge civile e la divina, e ne erano interpreti i sacerdoti. Costoro erano investiti di un potere subordinato a quello del re, così come era il potere di Aaron rispetto a quello di Mosè. Tra i Greci e i Romani le cerimonie della religione erano regolate dalle leggi civili e non si riconosceva altro culto divino fuori di quello κατὰ τὰ νόμιμα. In tutti gli Stati pagani i re furono chiamati pastori dei popoli, perchè nessun suddito s'arrogava il diritto d'insegnare dottrine al popolo che non fossero da quelli permesse e protette. Lo scandalo quindi nasce solo tra quei cristiani ai quali è concesso di seguire i precetti delle Sacre Scritture, interpretandole o

(1) *Phil. Rud.*, Dominion, VI, 11, pp. 78, 79; *Lev.*, III, 39, pp. 460, 461; 42, p. 537; Tripos, *De Corp. Pol.*, II, 6, par. 1, pp. 170, 171.



ciascuno a modo suo o secondo l'insegnamento di chi a tale ufficio non è stato chiamato dall'autorità laica. Se non che, la massima: “ meglio è ubbidire a Dio che all'uomo ”, non ha fondamento, nulla vietando lo Stato che possa essere mezzo alla salvazione eterna e non mirando le leggi civili a far violenza alla coscienza di chicchessia sol che questa non voglia tramutarsi in parola o in azione. Ognuno è libero di credere nei dogmi che sono fondamentali alla salute dell'anima, di conformare la propria condotta al verbo divino che in fondo non è altro se non la retta ragione. Le leggi divine sono le stesse leggi di natura ossia quelle che si desumono dai dettami della ragione: *umiltà, equità, giustizia, misericordia* ed altre virtù morali che assicurano la pace tra gli uomini spronandoli al compimento dei doveri che essi hanno gli uni verso gli altri (1).

(1) Tripos, *De Corp. Pol.*, II, 6, par. 2 e sgg., p. 171 e sgg.; *Phil. Rud.*, Religion, XV, 8, pp. 209, 210.



CAPITOLO III.

Kâmandaki.

I. **Notizie intorno a Kâmandaki e al suo "Nîtisâra".** — Di Kâmandaki sappiamo ben poco. Chi vorrà meravigliarsene? Gl'Indiani furono grandi raccoglitori d'idee, ma non di fatti storici. Questi generalmente sono affidati a un'incerta tradizione la quale, nel caso nostro, vuole che Kâmandaki abbia vissuto circa tre secoli av. C. e sia stato scolaro di Câ*n*akya Kau*t*ilya ministro del re Candragupta che regnò nel 315 av. C. a Pâ*t*aliputra (la moderna Patna). Ad onta che uno scienziato autorevole come il Bühler e un pa*n**d*ita illustre come il Dutt accedano a una tale tradizione, le prove intrinseche che si desumono dall'esame della lingua, dello stile, del metro, delle dottrine del *Nîtisâra*, non ci consentono di prestar fede alle scarse prove estrinseche della tradizione; però in un opuscolo letto dinanzi alla

VI Sezione del XII Congresso degli Orientalisti a Roma e pubblicato a Bologna nel 1899 (1), ho procurato di dimostrare che in età assai più tarda dovè fiorire il nostro autore come quello il quale per non dubbi segni mostra d'essere contemporaneo di Varâha Mihira, astronomo vissuto nella prima metà del VI secolo dopo Cristo.

Gran mercè se possiamo fissare una data approssimativa; tutto il resto è buio pesto: dove nacque Kâmandaki e da chi, come e quanto visse, dove e come morì. Di lui resta il *Nîtisâra*, che vuol dire l'essenza della Politica ed è un trattato in versi, vero modello del genere, tenuto in sommo onore dagl'Indiani, degnissimo del nostro studio. Ne cominciai a dare la versione italiana nel " Giornale della Società Asiatica Italiana " nel 1899, e la condussi a termine nel 1904 (2) non consultando, deliberatamente, la traduzione inglese del Dutt la quale si pubblicava in Calcutta in quello stesso torno di tempo. A lavoro finito confrontai l'opera del Dutt con la mia e del confronto non restai malcontento. Mi convinsi però che dovevo tornare sulla mia traduzione per emendarla, migliorarla e limarla. Bisognava infine dare ragione dei passi che interpreto differentemente dal Dutt e di quelli nei quali il pa*nd*ita ha saputo vedere più addentro di me.

(1) *Alcune osservazioni sull'epoca del Kâmandakîya Nîtisâra*. Bologna, Regia Tipografia Fratelli Merlani, 1899.

(2) Vol. XII, p. 207 e sgg.; Vol. XVII, Parte II, p. 295 e sgg.



Nella seconda parte di questo lavoro il lettore troverà la versione italiana di quasi tutto il *Nîtisâra* (1) e un'appendice nella quale mi sono industriato di dare al Dutt quello che è del Dutt e a me quello che è mio. A me sembra d'aver data ormai la redazione definitiva al mio volgarizzamento e grato sarò a chi vorrà mostrarmene le mende, sì che il pensiero di Kâmandaki possa infine dirsi completamente illustrato.

II. **Concordanze tra le dottrine di Machiavelli, di Hobbes e di Kâmandaki.** — Il parallelo che desidero istituire fra le dottrine di Machiavelli, di Hobbes e di Kâmandaki non vuole essere esauriente, perchè è bene lasciare al lettore ampio margine e consentirgli di scoprire lui stesso concordanze e differenze. Al lettore quindi dico: " *messo t'ho innanzi: omai per te ti ciba*; però confronta i due capitoli precedenti con la versione del *Nîtisâra* e giudica ". Per parte mia mi contenterò di mostrare soltanto che i tre maestri di Politica esprimono, sebbene con metodo diverso, lo stesso pensiero sopra i seguenti quattro principii fondamentali:

I. Negli uomini le passioni sono più forti della ragione e in tanto ubbidiscono alle leggi in quanto sono a ciò sforzati dalla paura della

(1) Ho omesso i passi che possono avere importanza solo per gli specialisti, i quali potranno sempre far capo alla versione completa pubblicata, come ho già detto, nel " Giornale della Società Asiatica Italiana ".

pena, però fuori d'ogni coazione e cioè allo stato di natura, l'uomo è in perpetua guerra con l'altro uomo;

II. Non si possono concepire limiti nella sovranità, la quale è per sua natura assoluta e insindacabile;

III. Tra le nazioni c'è un perpetuo stato di guerra, però la missione di un sovrano è di procacciare la sicurezza al popolo difendendolo dai nemici esterni ed interni per mezzo della forza, della frode e d'ogni altro possibile mezzo;

IV. La ragion di Stato deve prevalere su qualunque sentimento ed interesse religioso.

Noi già definimmo Kâmandaki l'artista della Politica contrapponendolo a Machiavelli storico e ad Hobbes filosofo. Conseguentemente ogni volta che sarà dimostrato perfetto l'accordo fra una massima machiavellica ed una sentenza hobbesiana, noi non chiederemo a Kâmandaki di ribadirle con un ragionamento o accumulando fatti suggeriti dall'esperienza, ma gli domanderemo soltanto un'immagine nuova ed efficace, gli domanderemo di far la parte del poeta che le verità di pochi sa far diventare col magistero dell'arte verità di tutti.

Il Segretario fiorentino ci ha detto che gli uomini sono ingrati, volubili, simulatori, fuggitori dei pericoli, cupidi di guadagno e non operano mai nulla bene se non vi sono spinti dalla necessità, cioè dalla forza coercitiva delle leggi. La giustizia fra gli uomini nacque il giorno che si ordinarono pene contro i trasgressori delle

leggi. Prima che nascesse lo Stato, gli uomini vivevano a similitudine delle bestie.

Invano chiederemmo al Machiavelli di darci la prova razionale di queste sue asserzioni. Le istorie, una continua pratica delle cose del mondo e, noi aggiungiamo, una divinazione geniale, suggerirono al Machiavelli quelle verità.

Ma se di queste si voglia la dimostrazione scientifica, basta consultare le opere di Hobbes; e quelli che sono meri dati di fatto leggendo il Machiavelli diventeranno dettami della ragione studiando Hobbes. Nell'uomo le passioni prevalgono sulla ragione e voler che l'uomo spontaneamente e naturalmente cerchi il vantaggio degli altri invece del proprio e ami il prossimo invece di odiarlo se sente di doverlo odiare, è come volere che l'uomo non sia più uomo. Sebbene Machiavelli s'industri sempre di ragionare *su quello che è*, non tenendo conto *di quello che dovrebbe essere*, tuttavia egli sacrifica allo spirito dei suoi tempi, e chiama *cattivi* gli uomini solo perchè altri ha creduto che dovessero e potessero essere buoni. Hobbes non crede giusto di accusare gli uomini di malvagità, però che essi sono quello che sono, e dal seno della natura non nasce nulla che possa dirsi buono o cattivo, dovendosi ammettere che i concetti di bene e di male fanno la loro comparsa nel mondo quando lo Stato stabilisce le leggi. Fuori dello Stato c'è la guerra di tutti contro tutti, regna sovrana la diffidenza, infierisce la vendetta, e giudici supremi sono la violenza e la frode. Tutto

questo è ragionevole e il filosofo non sente nè di lodare nè di biasimare, non ama e non odia, non chiama buoni questi e quelli cattivi, ma solo osserva i fatti e ne indaga le ultime ragioni.

Non ebbe il Machiavelli nè poteva avere ai suoi tempi l'ardire di rovesciare tutto il vecchio edifizio di quella morale che presumeva di definire l'idea eterna del sommo bene e del suo contrario. Pure egli ebbe il merito grandissimo di riconoscere nei fatti che osservava una forza probativa che non poteva essere invalidata dalle elucubrazioni dei moralisti a lui anteriori e contemporanei. Ma il pensiero non gli balenò di chiamar false quelle vecchie dottrine, di negare risolutamente che esista un bene assoluto, di affermare, come affermò Hobbes, che gli uomini possono dirsi buoni o cattivi solo rispetto alle leggi coattive che vengono loro imposte, che infine il concetto di bene e di male, se non è fermato e stabilito dalla legge, varia da individuo a individuo. Codesto dualismo tra la ferma persuasione della verità dei fatti osservati e la fede nella bontà della morale tradizionale, indusse nell'animo del Machiavelli uno scetticismo che nocque alla sua riputazione di uomo e di scrittore. Egli non dubita per esempio di dire che il principe necessitato *deve sapere entrare nel male.* La massima detta così crudamente è immorale, perchè non si deve mai entrare deliberatamente nel male. Eppure quel *male* di cui parla Machiavelli non è il male; egli continua a chiamarlo così perchè si è convenuti che quello

sia il male, mentre in realtà se un principe si serve della violenza, degl'infingimenti, della frode e d'ogni altro possibile mezzo per soverchiare i nemici interni ed esterni dello Stato, egli adempie al suo dovere sacrosanto che è quello di difendere il suo popolo come meglio può e sa.

Tutte le massime del Machiavelli che sanno d'immoralità sono appunto una conseguenza della falsa posizione in cui egli si trovava di voler far valere da una parte le sue dottrine basate sopra uno studio scientifico dei fatti e di volere rispettare dall'altra, per quanto gli fosse possibile, una morale tradizionale tutta vuota astrazione e convenzionalismo, a rovesciare la quale gl'Italiani del cinquecento non avevano omeri adatti. Se i fatti studiati contraddicevano alle esigenze della Morale, se la Politica accampava diritti che era impossibile negarle sol per rendere omaggio alla Morale, bisognava avere il coraggio di affermare che la Morale, così come s'insegnava, era falsa. Il bene che non è vero, non è bene ma è niente. Il Machiavelli non conobbe i limiti della Morale e della Politica, talchè egli spesso, non conoscendoli, quasi si rassegna a parere immorale, riesce ambiguo nelle espressioni, suggerisce consigli che sono veramente immorali e che offendono il nostro sentimento. Egli, per esempio, loda Alessandro VI perchè *non fece mai altro che ingannare uomini, nè mai pensò ad altro*; e predica quindi, senz'altrimenti distinguere caso da caso, che ad un principe è necessario essere gran simulatore e dissimulatore, che *il parere*

umano, liberale, clemente, veridico è utile, ma *l'essere* tale è dannoso.

Si ha bel dire, ma qui abbiamo una vera e propria confusione di concetti, qui non si vede più chiaro che solo contro i nemici deve tacere ogni legge morale, qui l'apoteosi della simulazione par che abbracci tutte le forme della vita e ritragga fedelmente quella corruzione italiana del cinquecento che disonorò la patria nostra. Machiavelli che vuole essere ossequente alla Morale continuando a chiamar male quello che non è male, finisce poi in realtà per annientarla. Nulla è più pericoloso dell'ignoranza dei limiti dei propri doveri e del volere assegnare a questi ultimi una sfera assai più ampia di quella che comporti la nostra natura: colui dal quale si pretende la castità più rigorosa, diventa il più dissoluto e il più lussurioso: chi è forzato a sopportare l'ingiuria e a soffocare il giusto sdegno, riesce il più iracondo; e quegli dal quale si esige l'ubbidienza dello schiavo, si tramuta infine nel ribelle più formidabile e nega l'ubbidienza anche quando questa è a lui salutare. Così pure per voler dare troppo alla Morale, Machiavelli spesso la infrange e la calpesta.

In Hobbes invece i limiti tra Morale e Politica sono ben definiti e mai una massima di lui, per quanto cruda, può sembrare immorale ed offenderci. Alessandro VI e Cesare Borgia mai più sarebbero stati modelli di principi per Hobbes, però che essi non distinguevano tra nemici ed amici, tra guerra e pace, non miravano solo

alla protezione e alla felicità dei sudditi, ma in loro l'ambizione, la cupidigia, la libidine, la efferatezza riempivano il mondo di guerre, di uccisioni, di rapine, d'incesti, di terrore, rendevano la somma di male perpetrato nel mondo incomparabilmente maggiore alla somma di bene che dai loro delitti per avventura poteva risultare, ond'è che giustamente i nomi di Alessandro VI e di Cesare Borgia sono esecrandi ed esecrati e che d'infamia copresi chiunque prenda a difendere le loro gesta ignominiose e la tristizia di tutta la loro scandalosa vita.

Hobbes non vi dice mai di *fare il male*, nè mai vi predica che *più dell'essere conti il parere*, ma vi dimostra che la giustizia, il bene, il viver civile si hanno solo quando le leggi si possono imporre e far rispettare, che la pace è il solo tempo dell'impero delle leggi ma si ottiene con la guerra spietata ed incessante contro tutti i nemici dello Stato, quelli esterni che lo minacciano alle frontiere e quelli interni che cercano di scalzare il principio di autorità. Contro i nemici soltanto si deve usare la bestia, essere cioè leone e volpe, per poi intendere con ogni sforzo al bene e alla prosperità dei sudditi.

Hobbes dunque segna indubbiamente un progresso rispetto a Machiavelli, è il filosofo che ordina la materia accumulata dallo storico e che togliendo a quest'ultimo i suoi dubbi, i suoi scrupoli, i suoi pregiudizi, gli insegna a valersi della sua dottrina con franchezza e senza più timore di cadere nell'immoralità. Rompendola

con ogni tradizione, Hobbes potè trovare i confini tra Morale e Politica; ma Hobbes visse più di un secolo dopo Machiavelli e per giunta in Inghilterra dove, auspice il gran Cancelliere Bacone, si erano gettate le basi della nuova scienza e il sapere tradizionale aveva ricevuto il crollo che tutti sanno. Non è maraviglia dunque se Hobbes abbia superato Machiavelli nella giusta ed esatta visione dell'essenza della Politica e dei rapporti che ha con la Morale; è maraviglia invece che Machiavelli, un italiano del cinquecento, abbia accumulato tutti i dati di fatto, tutte le osservazioni, tutte le verità che il filosofo di Malmesbury doveva poi ordinare a sistema.

Ma, per tornare al primo principio fondamentale di Politica che volevamo provare identico nei tre scrittori, è indubitato che sostanzialmente Machiavelli e Hobbes dicono la stessa cosa, perchè se nelle pagine del primo si toglie quell'apprezzamento soggettivo della natura malvagia dell'uomo, se si astrae da quella che è corruzione dei tempi, si troverà il pensiero di Hobbes riprodotto integralmente: l'uomo è spinto da natura a cercare *per fas* o *per nefas* il proprio vantaggio; ubbidisce alle leggi solo perchè vi è sforzato; allo stato di natura vive a similitudine della bestia, è un lupo pel suo simile.

Vediamo ora se questo è pure il pensiero di Kâmandaki.

L'amore, dice Kâmandaki, la cupidigia e le altre passioni trascinano con violenza gli uomini all'inferno, chè essi per natura sono schiavi dei

sensi e agognano i beni e la donna d'altri. Tutti gli uomini sono intenti al proprio interesse e al mondo non esiste imparzialità, ma altri ti è amico o nemico secondo gli detta il suo vantaggio. Un solo vincolo c'è tra gli uomini: la ricchezza, nè ve n'è un altro più saldo. Non speri nessuno di guadagnarsi gli uomini fondandosi sulla nobiltà della sua nascita, sulla austerità della sua condotta o sulla sua prodezza; al largitore dànno gli uomini il loro cuore, anche se sia un briccone, un ignobile, salvo poi a fare come il vitello che abbandona la madre quando non ha più latte da dargli (1).

A puntellare questo mondo che precipita in rovina per il prevalere delle passioni, non vi è che un mezzo: la pena. Per la paura del castigo vediamo l'uomo permanere nella sfera del dovere: una giovane gentildonna solo per timore dei castighi comminati dalle leggi, s'induce a giacere con un marito macilento, o sciancato, o infermo, o povero. La pena è il sostegno del mondo. Tutte le scienze non servono più a nulla, se non s'infliggono equamente le pene, e allora soltanto possono i saggi attendere con profitto alle scienze, quando la pena ha trovato chi rettamente l'amministri. Le scienze sono le benefattrici del mondo, ma il re protegge le scienze e il re altro non è se non la personificazione della pena. Si provi a togliere la pena, e si

(1) *Kâmandakîya-Nîtisâra,* II, 41, 42; VIII, 71; V, 60, 61, 63.

vedranno gli uomini servire di pasto gli uni agli altri; si vedrà il mondo smarrire il retto sentiero; si vedrà imperare la legge micidiale che governa i pesci; i più grossi divoreranno i più piccoli. Se non vi fosse un re a retta guida del popolo, questo galleggerebbe qua e là sui flutti come nave senza piloto. Il re difende il popolo, il popolo fa prospero il re, ma vale più quella difesa che non questa prosperità, però che mancando la difesa, pure il bene diventa il male. Se manca il re, si vien meno all'osservanza del dovere, e distrutto il dovere è distrutto il mondo (1).

Non avevo ragione di chiamar Kâmandaki l'artista della Politica? Abbiamo già quattro immagini: quella del vitello, della giovane moglie, dei pesci, della nave.

I ragionamenti di Machiavelli e di Hobbes sulla ingratitudine della natura umana, mancavano ancora d'un'immagine geniale che li lumeggiasse e avvivasse. E questa ce l'offre Kâmandaki paragonando l'uomo al vitello che più non conosce la madre quando il latte le viene a mancare. E a rincalzare l'immagine del vitello, soccorre anche l'altra degli uccelli che abbandonano l'albero appena si dissecca (2).

Non Machiavelli, non Hobbes ha saputo dipingerci al vivo l'avversione naturale che l'uomo

(1) *Kâm. Nît.*, II, 41, 43, 8, 9, 15, 16, 40; I, 10, 12; II, 34.

(2) *Ibidem*, V, 59.



spessissimo sente per il dovere; solo Kâmandaki riesce a rappresentarcela con impareggiabile umorismo ponendoci sotto gli occhi la giovane e leggiadra moglie costretta ad abbracciare il marito macilento, sciancato, infermo, povero!

Lo stato di natura è bensì descritto assai efficacemente da Machiavelli quando dice che in esso " gli uomini vivono *a similitudine delle bestie* "; e così pure piene di magniloquenza e di vivissime tinte sono le pagine che Hobbes dedica a rappresentarci gli orrori dello stato extrasociale; ma sopra all'uno e all'altro va Kâmandaki con quella semplice eppure verissima immagine dei pesci grossi che ingoiano i più piccoli. Par di sentire Shakespeare quando fa dire al terzo pescatore:

" Master, I marvel how the fishes live in the sea ",
e pone in bocca al primo la famosa risposta:

" Why, as men do a-land, — the great ones eat up the little ones " (1).

Più comune, ma non meno giusto e felice, è il paragone del popolo senza sovrano alla nave senza pilota che galleggia in balìa dei flutti.

E veniamo al secondo principio fondamentale di Politica, quello in base al quale la sovranità deve avere un potere assoluto e insindacabile.

Su questo punto l'accordo tra Machiavelli ed Hobbes può dirsi perfetto, sol che si faccia astrazione dalla soverchia riverenza che il Segretario

(1), *Pericles*, Act II, scene I.

fiorentino portava alle istituzioni politiche romane, comprese quelle diametralmente opposte ai principî fondamentali che egli cercava di mettere a base d'ogni scienza politica.

In Kâmandaki non troviamo nessuna esplicita affermazione della necessità che il potere sovrano si accentri nelle mani d'un solo, si mantenga indipendente da ogni sindacato e rappresenti la legge suprema contro la quale non valgono nè suffragi di cittadini o di assemblee, nè appelli ad altra qualsiasi autorità umana. Kâmandaki, non riconoscendo che una sola forma possibile di governo, cioè la monarchia; concependo lo Stato come un organismo cui sette elementi concorrono a formare: re, ministri, territorio abitato, fortezze, tesoro, esercito ed alleati (1); affermando recisamente che la parte interna, l'anima di tale organismo è il re, e tutto il resto costituisce la parte esterna, il corpo (2); e conseguentemente insegnando che corrotto il corpo, può il principio vitale ricondurlo a sanità, ma, guasto il principio vitale, il corpo fatalmente perisce (3); non poteva reputar necessario d'introdurre una disquisizione sulle varie forme di governo, su quella che deve preferirsi, sulla natura del potere sovrano. Per Kâmandaki è domma che la sovranità deve essere assoluta, e il domma non si discute, si enuncia.

(1) *Kâm. Nît.*, I, 16.
(2) *Ibidem.*, VI, 2.
(3) *Ibidem*, XV, 1, 2.



Ben è vero che nell'età vedica l'India conobbe non pure monarchie con poteri limitati, ne è prova l'esistenza di assemblee popolari (*samiti*), ma anche governi oligarchici. Megasthenes inoltre ci parla di città autonome, e probabilmente gli Indi conobbero anche la forma repubblicana di governo; certo è però che nel periodo postvedico tutta la letteratura giuridica documenta una sola forma di governo: la monarchia assoluta ereditaria (1). Kâmandaki non fa eccezione alla regola, e dice:

" Se il re chiude gli occhi, tutto il mondo chiude gli occhi; se li apre, li apre il mondo così come la ninfea al sorgere dell'astro solare " (2).

Ecco la dottrina dell'assolutismo politico rivestita della forma artistica più smagliante. E non basta nemmeno; Kâmandaki aggiunge:

" Come l'interno spirito posto a capo degli elementi della materia conquista tutto questo mondo di mobili e d'immobili; così il re posto a capo degli elementi dello Stato, conquista tutto questo mondo di mobili e d'immobili " (3).

Caso singolarissimo: Hobbes esprime lo stesso concetto:

" La sovranità è l'anima dello Stato: se questa

(1) Cfr. *Die Königliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern von Dr. Willy Foy*, Leipzig, 1895; p. 6 e sgg.

(2) *Kâm. Nît*, IV, 42.

(3) *Ibidem*, IV, 78.

si separa dal corpo, le membra restano prive d'ogni impulso „ (1).

E meglio altrove:

“ Coloro i quali paragonano uno Stato e i suoi cittadini ad un uomo e alle sue membra, sogliono quasi tutti dire che chi ha il supremo potere nello Stato, viene a trovarsi con quest'ultimo nella relazione che vediamo sussistere tra la testa e l'uomo. Ma da ciò che si è detto emerge chiaro che chi è investito di tal potere, sia egli un uomo o un'assemblea, sta con lo Stato non già nella relazione della testa, ma in quella dell'anima col corpo. Per mezzo dell'anima l'uomo ha una volontà, può cioè volere o non volere; così pure per mezzo di chi ha il supremo potere, e non altrimenti, lo Stato ha una volontà e può volere o non volere. Alla testa meglio andrebbe paragonata una corte di consiglieri o quel solo consigliere, l'avviso del quale soltanto fosse solito seguire il sovrano in materie d'importanza: però che ufficio della testa è il consigliare, come quello dell'anima è il comandare „ (2).

Sopra queste meravigliose concordanze che vien fatto di scoprire in opere di scrittori così diversi per tempo, luogo, civiltà, avremo occasione di tornare. Contentiamoci per ora di riconoscere un'altra volta in Kâmandaki l'artista

(1) *Lev.*, II, 21, p. 208.
(2) *Phil. Rud.*, Dominion, VI, par. 19, p. 89.



che non può e non sa parlare se non per via d'immagini.

E passiamo ora al terzo principio fondamentale: tra le nazioni c'è un perpetuo stato di guerra, però la missione di un sovrano è di procacciare la sicurezza al popolo difendendolo dai nemici esterni ed interni per mezzo della forza, della frode e d'ogni altro possibile mezzo.

Il lettore ha soltanto da leggere l'esposizione che facemmo delle dottrine di Machiavelli e di Hobbes su questo capo per scoprirne subito la piena conformità. Resta ora a parlare di Kâmandaki.

Per causa di regno, dice Kâmandaki, anche un figlio, anche un padre tradisce, però si dice che la condotta di un re deve differire da quella degli altri uomini (1). E a voler suggerire al principe la linea di condotta che più sicuramente conduce al successo, bisogna dirgli: " *diffida di tutti* ", chè la diffidenza è la somma di tutta la scienza politica insegnata da B*r*haspati. Il principe quindi deve essere diffidente come un mercante, perchè generalmente i tristi tendono insidie all'uomo onesto non appena questi comincia a concepire fiducia (2). Un re deve essere guardingo in ogni suo atto, quando entra in lettiga, quando si corica, o si siede o beve o mangia o indossa un abito o si fregia di un monile. Medicine, bevande, acqua, cibi il re deve gustare

(1) *Kâm. Nît.*, IX, 54.
(2) *Ibidem*, V, 89; IX, 53; XI, 37.

solo dopo di averli fatti assaggiare a quelli che ne furono i manipolatori. Qualunque cosa gli pervenga da estranei, deve essere accuratamente esaminata. Si guardi dal lasciare il proprio appartamento quando vuol vedere la regina e non si rechi mai nelle stanze di lei, perchè nelle donne che pur l'amano teneramente non deve mai riporre fiducia, e si sovvenga del principe Vidûratha che fu ucciso dalla moglie con un pugnale che essa teneva nascosto nella treccia. Perfino quando s'addormenta tenga sempre la mano alla portata dell'arma (1).

Ma se giova diffidare di tutti, non è meno utile sapere ispirare fiducia a tutti. La dottrina politica della diffidenza è quindi bilaterale, ha una parte negativa ed una parte positiva in quanto che non basta diffidare, ma conviene anche affidare; non basta guardarsi dai tiri serpentini, ma conviene adoperarli contro i nemici. Bisogna quindi che il principe sappia penetrare nei pensieri della gente e quasi sorbirli con gli occhi, bisogna che egli sappia rivolger sempre ad amici e a nemici dolci parole, adoperar blandizie, lusinghe, doni. Dal labbro del principe deve scorrere ambrosia, segnatamente quando egli abbia da fare con un briccone, perchè è necessario saper essere briccone coi bricconi ed onesto con gli onesti. Affidando così i diffidenti, si guadagnano amici e si raggiunge l'intento (2).

(1) *Kâm. Nît.*, VII, 9, 27, 29, 50, 54, 57.

(2) *Ibidem*, V, 90; VII, 54; IX, 66; III, 21, 26; XVIII, 15; XIV, 43.

Basterebbe questo preambolo per dimostrare che Kâmandaki riconosce, al pari di Machiavelli e di Hobbes, la necessità nella quale si trova il capo d'uno Stato, di tenersi sempre nella postura di guerra. La diffidenza in tanto sta in quanto esistono nemici, e i nemici esistono di fatto e sempre e sono interni ed esterni.

I nemici interni Kâmandaki li chiama *spine* da estirpare, e sono tutti coloro che sommuovono il popolo, i favoriti di corte e gli alti impiegati dello Stato che la fanno da oppressori (1).

La pena capitale, che non suole consigliarsi nemmeno pei delitti comuni più gravi, è invece prescritta quando altri congiuri contro il principe per togliergli il regno (2).

Ma in generale il principe deve estirpare le spine dal suo regno con una esecuzione segreta, deve cioè fare uso di veleni, d'incantesimi, di armi, di unguenti avvelenati per colpire i furfanti senza che sospettino di nulla (3). Ovvero li faccia cadere in un tranello appiccicando loro addosso l'accusa di aver congiurato contro la sua reale persona. Per dare a tale accusa colore di verità, finga d'invitarli a corte, e intanto ordini ad alcuni uomini di sua fiducia, ai quali abbia segretamente manifestato il suo piano, di nascondere sotto ai panni armi insidiose e di seguire i ribaldi dei quali vuole disfarsi non ap-

(1) *Kâm. Nît.*, VI, 13; XIV, 47; XVIII, 11; V, 82.
(2) *Ibidem*, XV, 16.
(3) *Ibidem*, XVIII, 12; XIII, 39.

pena questi entrino nella reggia nella quale egli li ha invitati a recarsi. I ribaldi, che nulla sanno dell'insidia loro tesa, entrano franchi e fiduciosi nell'appartamento reale, mentre gli scherani del re tengono loro dietro. Questi ultimi sono subito arrestati dalle guardie di palazzo e perquisiti. Trovate loro indosso le armi e interrogati, denunziano una falsa congiura di palazzo, e accusano le persone che essi seguivano d'essere appunto i cospiratori che avevano ordinato loro di ammazzare il sovrano (1).

Non credo si possa andare più oltre nel disfarsi dei nemici a mezzo dell'inganno e della frode, e per questo rispetto Kâmandaki dà dei punti a Machiavelli e ad Hobbes. Nè il re, egli dice, opera contro alla giustizia valendosi di questi inganni, perchè nessun principe si macchia mai di peccato sterminando i più tristi ribaldi del suo regno (2).

È notevole che, secondo lo scrittore indiano, i nemici interni dello Stato sono da cercarsi tra i ricchi, i grandi, i magnati anzi che tra i lavoratori, i poveri, i plebei. È lo stesso pensiero che vedemmo espresso così ripetutamente e bene da Machiavelli e da Hobbes. Kâmandaki da una parte vi dice:

“ Il principe deve convenientemente strizzare come maligni tumori quei cittadini che si sono troppo impinguati: chè allora costoro pieni di

(1) *Kâm. Nît.*, VI, 10-13.
(2) *Ibidem*, VI, 5.



devozione si diportano verso di lui come verso il fuoco „ (1); — dall'altra soggiunge:

“ Se un principe desidera prosperare, si guarderà sempre dall'opprimere un debole; chè il debole oppresso ammazza col suo sdegno il principe „;

“ Merita d'essere chiamato re solo chi riesce a far sì che il popolo in lui si riposi come in un padre „;

“ Anzitutto un principe deve sempre cattivarsi l'amore del popolo; chè quando egli perviene a guadagnarsi il cuore del popolo, consegue una perfetta felicità „ (2).

E infallibilmente il popolo amerà il re, quando si vedrà protetto da lui, quando cioè vedrà estirpati i nemici interni dello Stato e sconfitti i nemici esterni che minacciano le frontiere, quando vedrà infine il paese reso prospero dalla conquista (3).

Dopo di avere discorso dei nemici interni nei primi sette capitoli, Kâmandaki dall'ottavo in poi passa a considerare i nemici esterni e dice che ogni sovrano si trova quasi al centro d'una sfera popolata di nemici e di amici, la quale egli deve continuamente tener d'occhio vigilando e scoprendo quello che si macchina contro di lui. Non potrebbesi esprimere meglio quello stato di guerra perenne nel quale si trovano tra loro i

---

(1) *Kâm. Nît.*, V, 85.

(2) *Ibidem*, III, 7; IV, 20; VIII, 53.

(3) *Ibidem*, I, 11.

capi delle diverse unità politiche e sul quale insiste continuamente Hobbes. Risparmio qui al lettore la minuziosa analisi che della sfera politica fa Kâmandaki, perchè mi toccherebbe ripetere il contenuto dell'ottavo capitolo che il lettore troverà integralmente tradotto nella seconda parte di questo lavoro. Dirò soltanto che quella analisi è un felice tentativo di dimostrare sempre più chiaramente che la base d'ogni inimicizia o amicizia è l'interesse egoistico, una fatale e casuale condizione di vicinanza o lontananza che t'impone d'essere amico del tale e nemico del tal altro. Così chi ha il suo regno che confina col tuo, è necessariamente tuo nemico, mentre chi per la stessa ragione di prossimità di confini è nemico del tuo nemico diventa necessariamente tuo amico. L'analisi può così procedere assai oltre, indi abbiamo il nemico, l'amico, l'amico del nemico, l'amico dell'amico, l'amico dell'amico del nemico e via dicendo. Lo spirito che informa questa analisi, è di una profondità stupefacente; chè in sostanza Kâmandaki vuol dimostrare quanto larga debba essere la sfera d'osservazione di un sovrano, quanto complicate sieno le fila che ha nelle mani un uomo di Stato, quanti numerosi fattori concorrano a rendere saggia una qualunque determinazione del potere esecutivo. C'è, dice Kâmandaki, chi vede 324 elementi sui quali un re deve vegliare nella sfera a lui circostante (1). Questo significa rendere la Politica

(1) *Kâm. Nît.*, VIII, 29.



una vera e propria scienza, averne un concetto assai largo e giusto.

Il miglior mezzo di tenere a segno i nemici esterni è d'essere forte, però re può chiamarsi chi è forte anche se difetta di tutte le virtù: dinanzi al forte i nemici tremano come le gazzelle quando vedono il leone. Bisogna quindi tenere in sommo pregio un esercito gagliardo e fedele, chè un principe sprezzatore della milizia è facile a sconfiggersi (1). Le armi fedeli procacciano oro, amici, terre, difesa del patrimonio e del popolo, sconfitta dei nemici. La terra è di chi sa conquistarsela col ferro (2). Quando il principe abbia un regno fiorente e sudditi affezionati, volga le armi contro i nemici deboli, pieni dei vizi che non ha lui e privi delle virtù che lo segnalano. Stermini i nemici in guerra leale quando la superiorità delle forze da parte sua è evidente e non lascia dubbi sulla vittoria (3).

Ma la sola forza non basta, è necessario saper adoperare la frode, saper cioè blandire, largire, assassinare, dividere, subornare, ingannare (4). Se si vuol raggiungere l'intento, il procedere con accorgimento è sempre da preferirsi. Con la sola forza difficilmente si ottiene vittoria sui perfidi; con la frode invece si giunge a porre il

(1) *Kâm. Nît.*, VIII, 12, 15.
(2) *Ibidem*, XIV, 35-37.
(3) *Ibidem*, XVI, 1 e sgg.; XVIII, 41; XIX, 54, 55.
(4) *Ibidem*, XVIII, 3 e sgg.

piede sulla testa degli elefanti furiosi. Se il nemico è più forte di te, e tu semina zizzania nel suo regno, tira dalla tua il figlio suo erede del trono o i suoi ministri, e, occorrendo, corrompigli il medico e fa che questi gli propini il veleno (1). Trovandoti tra due nemici potenti ingannali ambidue mostrandoti amico ora all'uno ora all'altro e fa come la cornacchia che ha un solo occhio e questo sa far passare così destramente e con tanta rapidità da un'occhiaja nell'altra che tutti credono che gli occhi sieno due (2). Bisogna insomma che un principe sappia a seconda delle contingenze mutare indole, essere tollerante come un monte e impetuoso come il fuoco, piegarsi come un giunco ed ergersi su come un serpente, ritirare gli arti come la testuggine e balzare come il leone (3).

La frode adoperata contro i nemici esterni, così come quella che si consigliava contro i nemici interni, non è di ostacolo al corso della giustizia (4).

Questa è la dottrina di Kâmandaki riguardo al modo di comportarsi verso i nemici, dottrina che ho cercato di sintetizzare quanto più m'è stato possibile, considerando che il lettore potrà conoscerla in tutte le sue particolarità sol che voglia scorrere la versione del testo che fa se-

(1) *Kâm. Nît.*,, XII, 25, 26; IX, 67, 68, 70.
(2) *Ibidem*, XI, 24.
(3) *Ibidem*, X, 33-37.
(4) *Ibidem*, XIX, 71.

guito a questa prima parte del nostro lavoro. Tuttavia, dai concetti esposti emerge con evidenza che, se pure assai più crudamente di Machiavelli e di Hobbes, in sostanza Kâmandaki bandisce anche lui la massima che in Politica il fine onesto giustifica i mezzi disonesti, che il bene a questo mondo si compra col male e la pace colla guerra. L'ingenuità con la quale Kâmandaki suggerisce al principe i mezzi più obliqui e crudeli per disfarsi dei nemici, il candore col quale egli afferma la legittimità della frode quando è adoperata a fine di bene, la nessuna peritanza nel considerare le esigenze politiche come superiori a quelle della Morale, collocano il nostro autore indiano più vicino ad Hobbes che a Machiavelli. Dei tre, solo Machiavelli parla del bene che viene conculcato quando il principe è costretto a tradire e ad ammazzare per la ragion di Stato, mentre Hobbes dice che ci troviamo di fronte ad azioni che non possono chiamarsi nè buone, nè cattive, ma naturali e però indifferenti, e Kâmandaki afferma che da esse non viene punto ostacolato il corso della giustizia. L'ambiente più o meno pregno o affatto esente da pregiudizi tradizionali e religiosi spiega il diverso atteggiamento dei tre scrittori.

Ma quello che soprattutto colpisce in Kâmandaki è anche qui lo stile immaginoso, la vivacità dell'espressione, il fare dell'artista: il re deve in diffidenza uguagliare il mercante, quelli che suscitano torbidi nel regno sono le spine che bisogna estirpare, i cittadini troppo ricchi e po-

tenti sono i tumori maligni che bisogna strizzare, la doppiezza politica deve essere come l'occhio della cornacchia che fa la parte di due occhi, il principe deve saper assumere la natura del monte e del fuoco, del giunco e del serpente, della testuggine e del leone. E chi voglia altre immagini legga il testo.

E così giungiamo al quarto principio fondamentale che, al pari degli altri tre, risulterà sostanzialmente identico nei tre autori.

Vedemmo che Machiavelli ed Hobbes subordinano la religione e i suoi ministri al potere civile, alla ragion di Stato e non concepiscono possibile in una repubblica bene ordinata il dissidio tra quello che comanda Dio e quello che comanda l'uomo. A me pare che lo spirito, diremo così, laico, pervada ed informi anche tutto il *Nîtisâra*. E primamente non si può negare che in quest'opera il punto di vista filosofico sia essenzialmente materialistico. " Pur che l'uomo si mantenga in vita „, dice Kâmandaki, " la felicità, magari dopo cento anni, va finalmente a cercarlo. Per una famiglia si sacrifichi un uomo, per un villaggio una famiglia, per un regno un villaggio, per la propria vita tutta la terra „ (1). Non si conosce dunque bene che sia superiore alla propria esistenza, nè dovere che valga la conservazione della vita. Il fine supremo dell'uomo è quello di godere, è la felicità, senza la quale

(1) *Kâm. Nît.*, XI, 33, 34.



ogni altro bene di fortuna è vano (1). Abbiamo qui quel materialismo pratico indiano che è stato assai bene lumeggiato nel lavoro del dottor A. M. Pizzagalli (2) e al quale rimando il lettore.

È inoltre un indizio molto eloquente l'assenza nel nostro trattato della invocazione e del saluto alla divinità soliti a trovarsi all'inizio di ogni opera indiana. Nè Brahma, nè Visnu, nè Çiva, nè Ganeça vien lodato ed invocato da Kâmandaki, ma un re, personificazione della forza materiale, e poi Cânakya, il grande politico che Kâmandaki riconosce come maestro e che personifica la forza dell'ingegno umano.

Nè colpisce meno il vedere tra le scienze che deve studiare un principe, nominata prima di tutte le altre la Dialettica (3), la scienza cioè contro la quale i Brahmani in tutti i tempi appuntarono sempre gli strali, temendo non avesse a scalzare l'autorità tradizionale dei Veda.

Il bene umano più che quadripartito (4) si preferisce concepirlo triplice, formato cioè di giustizia, utile e piacere soltanto (5). Il quarto bene, il moksa, d'origine religiosa e idealistica, appare di rado e par che sia omesso volentieri.

Tra le cause che impediscono la felice riuscita delle imprese, si annoverano la compassione per

---

(1) *Kâm. Nît.*, I, 47.

(2) *Nâstika Cârvâka e Lokâyatika. Contributo alla Storia del materialismo nell'India antica.* Pisa, Nistri, ed., 1907.

(3) *Kâm. Nît.*, II, 1, 2.

(4) *Ibidem*, II, 17.

(5) *Ibidem*, I, 13, 49; II, 38.

le creature e il soverchio scrupolo in materia di religione e di morale (1).

Ben è vero che nel terzo capitolo del *Nîtisâra* troviamo molte sentenze dettate dallo spirito umanitario più puro e sincero:

" Non c'è virtù che possa dirsi superiore a quella di chi riesce a salvare un infelice che stia per sommergere nell'oceano del dolore „ (2).

" Chi mai s'indurrebbe a violare la giustizia in pro' di questa nostra persona carica di ansie e d'infermità e destinata a perire oggi o domani? „ (3).

Queste ed altre sentenze che hanno indotto qualcuno a pensare ad un possibile influsso buddhistico nel *Nîtisâra*, influsso che il Bühler recisamente nega (4), perdono tutta la loro efficacia quando leggiamo che il principe deve essere in sommo grado compassionevole, sempre che tale compassione non lo faccia deviare dal suo dovere di guerriero (5). E quale sia il dovere del principe, come debba comportarsi verso i nemici e a che cosa gli convenga mirare noi ormai già sappiamo!

Non pure non si deve parlare di traccie di buddhismo nel *Nîtisâra*, ma bisogna affermare che in esso lo spirito brahmanico cede a quello

---

(1) *Kâm. Nît.*, XVI, 26, 27.

(2) *Ibidem*, III, 4.

(3) *Ibidem*, III, 9.

(4) *Laws of Manu*, S. B. O. E., vol. XXV, Introduction, p. XXXVII, nota 3.

(5) *Kâm. Nît.*, III, 5.

k*s*atriyo, o, come noi diremmo, laico. Il principe è posto a capo di tutte le caste, di tutti gli ordini della vita brahmanica (1), e non riconosce autorità che gli sia superiore. Da tutto il *Nîtisâra* emerge chiaro che non è possibile un conflitto fra l'autorità civile e quella religiosa, essendo questa naturalmente subordinata a quella e le leggi divine trovando la loro sanzione ed esecuzione unicamente ed esclusivamente per mezzo dell'autorità laica personificata nel re che è uno k*s*atriya, mai un brahmano, e che, come dice Manu, è d'origine divina, formato cioè di eterne particelle di Indra, di Anila, di Yama, di Arka, di Agni, di Varu*n*a, di Candra, di Kubera (2).

Ci pare quindi sufficientemente dimostrato che anche il quarto principio fondamentale, ossia la naturale e necessaria dipendenza della Chiesa dalla sovranità laica, sia stato ugualmente riconosciuto dai tre grandi politici che, tanto diversi l'uno dall'altro per tempo, civiltà, costume, ingegno, ci appaiono miracolosamente ravvicinati l'uno all'altro da quella forza che sempre trionfa: la verità.

(1) *Kâm. Nît.*, II, 34, 35.
(2) *Mânavadharmaçâstra*, ed. J. Jolly, VII, 4.



CAPITOLO IV.

Identità di immagini illustrative di principi politici presso gli scrittori più diversi per epoca e civiltà.

Quando noi leggiamo in Machiavelli (1) che il principe deve promuovere l'agricoltura, il commercio e le industrie, e poi troviamo ripetuto lo stesso concetto con parole più o meno identiche in Hobbes (2) e in Kâmandaki (3), tale corrispondenza non ha nulla di singolare e di sorprendente, perchè qualunque Stato, in qualunque tempo e in qualunque parte del mondo, non può sussistere senza il lavoro dei cittadini, senza quelle che si chiamano le sorgenti della ricchezza nazionale.

Ci sono verità così ovvie che è naturale si trovino sulla bocca magari di un indiano vissuto mille anni prima di Cristo e sulla bocca di un inglese dei giorni nostri.

---

(1) *Il Principe*, cap. XXI.
(2) *Leviathan*, II, 30, p. 335.
(3) *Kâm. Nît.*, V, 78-80; XIV, 27.

Ma quando c'imbattiamo nel passo in cui Hobbes ci descrive i segni d'onoranza per i quali un inferiore può accorgersi di godere del favore del suo superiore, e leggiamo che il superiore, quando è benevolo e propizio, loda il dipendente e l'antepone al rivale, lo sta ad ascoltare volentieri, gli parla con maggiore familiarità, gli permette di sedersi accanto a lui, gli affida preferibilmente incarichi, gli chiede consigli, ne accetta le opinioni (1); quando, dico, leggiamo tutto questo, è naturale ci assalga un senso di meraviglia, trovando riprodotte quasi testualmente in Kâmandaki tutte le osservazioni del filosofo inglese.

Nel *Nîtisâra* infatti si legge (2):

" Se il principe è affezionato al dipendente, vedendolo, si rasserena, ascolta ogni sua parola con deferenza, lo invita a sedersi sulla sedia più vicina, gli chiede conto della salute, trovandosi con lui in sito solitario o appartato, non diffida, porge orecchio ai discorsi che si riferiscono al dipendente o che questi gli fa egli stesso a viva voce per cosa che gli prema, lo loda sempre che merita lode e si compiace nel sentirlo lodato, nel corso dei suoi colloqui con altri, lo rammenta e con piacere ne celebra le virtù, comporta l'ammonimento salutare e non dà importanza ad una parola di biasimo, segue i consigli di lui e fa gran stima di ogni suo detto ".

(1) Tripos, *Human Nature*, VIII, par. 6, pp. 39, 40.
(2) *Kâm. Nît.*, V, 35-38.

Ma anche quella nostra maraviglia non tarda a dileguarsi quando si pensi che qui abbiamo un'osservazione psicologica abbastanza volgare, tale cioè da saltare agli occhi di chiunque studi gli uomini un po' da vicino. Tutt'al più loderemo il vecchio scrittore indiano della sua penetrazione che nulla ha da invidiare a quella del filosofo inglese vissuto tanti secoli dopo di lui.

La sentenza machiavellica che " gli uomini si debbono o vezzeggiare o spegnere, perchè si vendicano delle leggiere offese; delle gravi non possono; sicchè l'offesa che si fa all'uomo deve essere in modo che la non tema la vendetta „ (1), ci capita di continuo sotto gli occhi leggendo autori indiani, i quali la presentano di preferenza sotto questa forma:

" Non si trova mai a mal partito quel saggio che sopprime ogni avanzo di debito, di fuoco, di *nemico* e di malattia „ (2).

Qui siamo già in un altro campo. La sentenza machiavellica è ardita, e può per avventura sembrare paradossale che convenga essere spietati verso i nemici e distruggerli fino all'ultimo resto. La corrispondente sentenza indiana viene a togliere a quella del Machiavelli ogni ombra di paradosso, a dimostrarla frutto di esperienza, ad elevarla a verità; chè altrimenti lo stesso

---

(1) *Discorsi*, Lib. II, cap. XXIII, ecc.

(2) *Böhtlingk's Indische Sprüche* (II ed.) I, 1331. Cfr. I, 360, 432, 520, 523, 652, 1192, 1309, 1331-1333, 1879, 2012; II, 2229, 2380, ecc.



pensiero come poteva venire in mente ad uomini di tempi e di costumi così diversi? Non deve intanto sfuggire la profonda differenza tra il modo d'esprimersi del politico italiano sobrio ragionatore, e quello dello scrittore indiano riboccante d'immagini e tenero dello stile sentenzioso incisivo.

Ma andiamo oltre. Machiavelli dice (1): " Si vorrebbe coi principi non stare sì presso che la rovina loro ti coprisse, nè sì discosto che rovinando quelli tu non fossi a tempo a salire sopra la rovina loro ".

E un politico indiano ribadisce (2):

" Principi, fuoco, precettori e donne debbono coltivarsi a media distanza, come quelli i quali se sono troppo vicini ti mandano in rovina, se troppo lontani non ti possono giovare ".

La peregrinità del pensiero rende qui la corrispondenza veramente singolare, e solo le immagini dello scrittore indiano che mancano nella sentenza del nostro Machiavelli, quelle cioè del fuoco, dei precettori e delle donne, ci ricordano ancora che Çâ*n*akya (3) non è Machiavelli e Machiavelli non è Câ*n*akya.

Ma che cosa pensare quando non pure i concetti ma anche le immagini si corrispondono in scrittori separati da baratri di tempo e di spazio?

Hobbes dice:

---

(1) *Discorsi*, III, cap. II.
(2) *Indische Sprüche*, I, 176.
(3) Autore della sentenza indiana citata.

" La sovranità è l'anima dello Stato: se questa si separa dal corpo, le membra restano senza più impulso „ (1).

E Kâmandaki aggiunge:

" Come l'interno spirito posto a capo degli elementi della materia, conquista tutto questo mondo di mobili e d'immobili, così il re, posto a capo degli elementi dello Stato, conquista tutto questo mondo di mobili e d'immobili „ (2).

Hobbes dice:

" Se un uomo è mandato in uno Stato estero per esplorarne segretamente gl'intenti e la forza, egli può essere paragonato a quello che l'occhio è nel corpo „ (3).

E Kâmandaki ribadisce:

" Il principe pur dormendo veglia quando ha la spia per occhio. L'occhio del principe deve essere la spia, però egli deve proceder strettamente unito con essa; non procedendo unito con essa il principe, per la sua stoltezza, inciampa, al pari di un cieco, anche sopra un terreno piano „ (4).

Machiavelli dice:

" La fortuna è donna ed è necessario, volendola tener sotto, batterla ed urtarla „ (5).

E Kâmandaki ripete lo stesso concetto e si vale della stessa immagine quando dice:

---

(1) *Leviathan*, II, 21, p. 208.
(2) *Kâm. Nît.*, IV, 78.
(3) *Lev.*, II, 23, p. 231.
(4) *Kâm. Nît.*, XIII, 28, 30.
(5) *Il Principe*, XXV.

" Bisogna sempre fermamente voler godersi con atti virili la fortuna simile a mala femmina, e non comportarsi con lei mai da eunuco. L'uomo appropriandosi la natura leonina, deve, sempre alacre, rendere a sè soggetta la fortuna, afferrandola pe' capelli come donna bisbetica „ (1).

E da ultimo ci consenta il lettore di mettergli sotto gli occhi il curiosissimo raffronto tra una scena del *Riccardo II* di Shakespeare e una sentenza di Bhartṛihari, il famoso re poeta dell'India, autore delle tre centurie.

Nella tragedia dello Shakespeare (2) entra sulla scena un giardiniere seguìto da due servi.

" Il giardiniere: Va' tu e lega in su quelle albicocche che penzole fanno curvare, come figli indisciplinati, il loro padre sotto la pressura del loro prodigo peso: dà pure un sostegno ai curvi rami. Tu poi come ministro di morte va' e taglia le teste alle frasche di crescita troppo rapida che sembrano voler soverchiare nella nostra repubblica: tutto deve essere uguale nel nostro Stato. Voi fate questo, ed io andrò ad estirpare la mal'erba nociva che a pura perdita sottrae ai fiori salutari il vital nutrimento del suolo.

" Il primo servo: E perchè mai dovremmo noi, nel breve recinto d'una siepe, osservar legge, ordine e proporzione esibendo quasi a modello il nostro fermo Stato, mentre il nostro giardino, cui fa da cinta il mare, tutto il nostro paese è

(1) *Kâm. Nît.*, XIV, 10, 11.
(2) *King Richard* II, Act. III, scene IV.

pieno d'erbaccia, e i suoi più belli fiori son soffocati, non dibrucati gli alberi fruttiferi, rovinate le siepi, le aiuole in disordine e le erbe salutifere ricoperte di sciami di bruchi? „.

Ed ecco la sentenza di Bhartrihari (1):

" Vive lieto lunghi anni quel re che, come un giardiniere addestrato dalla pratica, rimette in gamba i divelti, coglie dai fioriti, rinforza i deboli, piega i troppo elevati, i ridondanti alleggerisce, gli avviticchiati disgiunge, gl'inutili spinosi espelle e ripetutamente annaffia gli appassiti „.

Certo tutti questi riscontri sono singolari, ma inesplicabili solo a chi ignori che il fenomeno è comunissimo non pure nel campo della Politica, ma in quello dei miti, della religione, della filosofia, della legge, della poesia. C'è qualche cosa che appartiene a tutti quanti i popoli evoluti del globo, però i prodotti dello spirito umano debbono essere gli stessi sotto diverso cielo e in diversi tempi sol che gli uomini sieno messi in condizioni identiche. Queste sono assai meno rare di quello che altri possa sospettare, indi una somiglianza fra popolo e popolo sin nelle minuzie di un rito, sin nelle particolari immagini che illustrano una verità politica.

È vano voler spiegare tali riscontri ricorrendo alla facile ma erronea congettura di commerci e di scambi che la storia non può provare o

---

(1) *Indische Sprüche*, I, 1171.

alla ipotesi dell'unica origine di tutte le razze umane, la quale è contraddetta dai fatti e sfugge ad ogni dimostrazione scientifica. E come mai il pensiero di Bhart*r*ihari avrebbe potuto giungere all'orecchio di Shakespeare? O diremo forse che Shakespeare ebbe lo stesso pensiero di Bhart*r*ihari perchè entrambi ebbero in origine un comune antenato? E dopo tanti secoli di vicende, di mutamenti, di complicatissime trasformazioni dovrebbero conservarsi gli effetti dell'eredità in modo così mirabile? Si cade evidentemente nell'assurdo e nel ridicolo. Giova quindi avvezzarsi a non porre il campo a rumore quando c'imbattiamo in prodotti dello spirito umano che offrono singolari somiglianze tra loro.

La forza creatrice della Natura non è detto debba darci sempre fatture nuove e dissimili; molte volte, essa, come l'artista, copia sè stessa e con lievissime modificazioni produce in tempi e in luoghi diversi lo stesso identico effetto.



CAPITOLO V.

Conclusione.

Alle verità che siamo andati esponendo nel corso della nostra dissertazione, assai pochi saranno disposti a dare l'importanza che ancora e sempre avranno, ed io già prevedo l'obiezione principale: " L'umanità ha fatto tanto cammino, l'orientazione politica delle nazioni progredite non può più esser quella d'una volta, le conquiste incessanti e mirabili della scienza dànno diritto all'uomo di concepire le speranze più rosee riguardo alla soluzione dei problemi sociali e politici, la Morale va guadagnando sempre più terreno e i tempi preludono a un'êra di giustizia, di pace, di fratellanza tra i popoli ". Sono queste nobili e belle parole, elevate aspirazioni, stimoli efficaci a infondere nell'uomo coraggio e fede nell'avvenire, e se pure la meta abbia ad essere irraggiungibile, giova sempre che il bersaglio sia posto molto in alto: la perizia dell' arciere non potrà risentirne che giovamento. Se non

che, l'arciere che si esercita tirando a grandi distanze, non dee poi dimenticare l'arte di colpire le cose a lui prossime (assai più numerose di quelle lontanissime), chè in tal caso correrebbe pericolo di diventar buono a ferire soltanto l'aria ed incapace ad abbattere il nemico di carne e d'ossa che contro lui punta lo strale.

Io non so quanto il vapore che accorcia le distanze, il telegrafo che annienta lo spazio, il microscopio che va rivelando nuovi esseri, il radium che promette d'illustrare la costituzione della materia cosmica; non so, quanto queste e mille altre mirabili scoperte della scienza moderna, abbiano resi gli uomini migliori.

C'è chi ha voluto dimostrare che l'eccellenza morale, sebbene più amabile e per molti più attraente dell'eccellenza intellettuale, sia in confronto di questa assai meno attiva, meno stabile, meno produttiva di reale benessere (1). Noi non cercheremo di mostrare se tale argomentazione è vera o è falsa; ci contenteremo solo di affermare che gli uomini intellettualmente hanno sì progredito, ma moralmente non hanno migliorato, però la somma di cupidigia, d'invidia, di gelosia, di sete di piaceri non è ai nostri tempi minore di quella che poteva essere nel secolo in cui visse Hobbes o Machiavelli o Kâmandaki. Che gli uomini ebbero, hanno ed avranno

(1) *History of Civilization in England by H. T. Buckle.* Vol. I, chapter IV, pag. 183. London Longmans, Green, and Co., 1891.



sempre le medesime passioni così come ebbero, hanno ed avranno sempre le mani, i piedi, gli occhi, gli orecchi, il cuore, la lingua; è una di quelle verità che nè le esperienze del fisico o del chimico, nè i ragionamenti più acuti del metafisico, potranno mai far tentennare. E poichè fuori delle scienze cosiddette esatte, pochi sono i principii che si possano chiamare inconcussi e indubitati, sarà prudente non perdere mai di vista quella verità e mettere a base di ogni ragionamento di Politica l'assioma che nell'uomo le passioni generalmente prevalgono sulla ragione. Posto questo assioma per base è chiaro che il politico sarà pur costretto a dedurre da esso molte conseguenze che non saranno poi gran che differenti da quelle che traevano i nostri tre autori, prima e sopra tutte le altre, quella della necessità della coazione.

Il solito ritornello di dir mutati i tempi non si ripeta dunque a sproposito, e sotto il nome di progresso non si cerchi di sostituire alla buona la moneta falsa.

E qui non vorrei essere frainteso. Che l'uomo sia capace d'immolare sè stesso a una nobile idea, che in sè stesso egli possa riuscire a spegnere ogni traccia belluina e presentare nella propria vita esempi di abnegazione e d'ogni più eletta virtù, nessuno vorrà mai negare. Nè si contesta che il fattore religioso è d'importanza capitale nel plasmare gli animi umani e trasformarli più in questo che in quel senso. Non mi sfugge nemmeno che la più grande moderatrice

delle tendenze antisociali è la paura non già della legge ma della opinione dei propri simili. Uomini infatti che altrimenti infrangono i legami della legge, della morale, della religione, si lasciano poi vincolare e imporre dal punto d'onore; e mentre da una parte si sopportano gli estremi del dolore fisico pur di non perdere la vita, dall'altra vediamo che la sola vergogna è capace di spingere gli uomini più deboli al suicidio (1).

Ma lasciando stare che tutti questi sono fenomeni che avvengono nella società già costituita, sono cioè prodotti della vita civile regolata dalle leggi dello Stato, e se lo Stato non esistesse non si potrebbero immaginare, chè allora ognuno penserebbe a difender sè stesso anzi che alla rinunzia o ad aggiungere convenzioni d'onore alle leggi già tanto restrittive dello Stato, lasciando stare che la Religione e la Morale in tanto stanno in quanto la Politica ha già pensato a crear loro un dominio in cui possono vivere e spaziare, noi osiamo affermare che si deve domandare all'uomo di sapere a tempo e a luogo dominare le proprie passioni per il bene comune, non già di spegnerle e di perderle. In tanto il leone disciplinato e ubbidiente fa onore al domatore, in quanto conserva e mostra le zanne e gli artigli formidabili. Noi osiamo ripetere col Machiavelli che bisogna essere più atti a fare una cosa forte che a patire, bisogna

(1) Huxley T. H., *Essays Ethical & Political.* Evolution and Ethics, Prolegomena, X, London, Macmillan and Co., 1903.

pensare più a vendicare le battiture che a sopportarle per andare in paradiso, perchè solo così s' impedisce che il mondo cada in mano degli uomini scellerati e sia da costoro maneggiato sicuramente. E che gli scellerati esistano, che il mondo sia colmo di male da combattere, può negare soltanto chi nato e vissuto tra gli agi della vita, è riuscito a comprare col suo oro l'ignoranza della dura realtà delle cose. È naturale del resto l'illusione di creder bello tutto, quando il bello solo sta sotto gli occhi. Chi siede ad un banchetto sontuoso fra dame gentili e in mezzo alla tavola olezza il mazzo di fiori e nel calice spumeggia il vino esilarante, pensa mai, quando gli fuma sotto la vivanda, che la carne di cui è formata, appartiene ad un essere vivente che è stato scannato al macello la mattina per lui? Del pari in un consesso di gente dotta, educata, cortese, buona e ricca che gode di tutti i godimenti più squisiti e più nobili dei quali la civiltà è capace, chi pensa alla necessità nella quale si trovano i preposti alla sicurezza dello Stato d' imprigionare, torturare, ammazzare? Eppure, senza macello non ci sarebbe il banchetto, e senza la forza bestiale e omicida dell'autorità sovrana non ci sarebbe il consesso dei dotti. Caso singolare: il macello pochi lo combattono, e quei pochi sono ridicoli; ma perchè mai non si ride degli innumerevoli i quali credono di farsi merito protestando contro le brutalità della forza armata dello Stato e declamando in pro di un qualche cosa che somiglia

molto alla Repubblica di Platone? O che forse l' interesse del palato vada sopra a quello degli ideali più sacrosanti dell'umana famiglia, come sarebbero a dire: incolumità della vita e dell'onore, industrie, commerci, scienze, arti, civil convivenza, lustro d'ogni cosa buona, gentile e bella?

Ma, si sente ripetere da alcuni, bisogna non resistere al male, non aggiungere nuovo male al male già fatto, ma aspettare che questo si consumi da sè. A questi tali bisognerebbe augurare un tumore per poi dir loro, quando l'intervento chirurgico si presentasse indispensabile: non bisogna il male che procura il tumore raddoppiarlo col male che procaccia il coltello del chirurgo!

È del resto un sintomo assai grave di fisico e morale deperimento il voler chiuder gli occhi a tutti i costi dinanzi alla tragedia della vita, alla necessità ineluttabile della lotta, alla bellezza di questa grande legge della Natura. Dai popoli forti impariamo che πόλεμος πατὴρ πάντων, che *militia est vita hominis super terram*, che eterna è la battaglia tra il bene e il male, che l'uomo buono dee combattere al fianco di Ahura Mazda per opporsi e sconfiggere il seguace di Ahriman. Noi aggiungiamo che il giorno in cui la grandiosa lotta fra i due dii finirà, gli uomini diventeranno inutile peso e zavorra nel mondo.

L'uomo dunque deve essere forte, deve essere il leone con le zanne e gli artigli, mansueto come un agnello e ubbidiente al cenno del do-

matore, feroce e formidabile contro chiunque, che non sia il padrone, non gli porti rispetto come a leone che esso è, e si attenti di comandarlo e creda d'afferrarlo impunemente per la criniera e per la coda. Dove sono i deboli sono i prepotenti, dove non c'è gente atta a combattere, là va ad infierire la guerra, però significa lavorar per la pace e allontanare la guerra tenendosi a quest'ultima sempre pronti e disposti.

Nè altri pigli scandalo da questo inno alla forza, nè tema che il mondo abbia a diventar peggiore, quando quella diventi la prima dote dell'uomo, però che del forte sono le due più nobili virtù: la lealtà e la generosità, mentre proprie del debole sono l'ipocrisia e la vile crudeltà felina.

Mi terrò pago d'ogni mia fatica, sarà il mio più lauto e ambito guiderdone, se ci sarà qualcuno che dopo aver letto queste pagine, abbia a diventare meno corrivo a parlar di Politica, meno audace a sindacare e a biasimare gli atti del Governo, più rispettoso del principio di autorità, più grato a chi difende le frontiere della patria, e ci consente di ragionare sicuri nelle nostre case e nella nostra città sulle vicende di questo triste mondo.

, che
come
larlo
iera
pe-
tere.
la-
te-
osti.
alla
ıtar
lote
più
tre
ile


LABOR ET HONOR



